هذه تقريرات عمدة المحققين لاخوند ملا علي روزدري طاب ثراه

۱ في الوضع
۲ في معاني الحروف
۳ في معاني [illegible]
۴ في الحقيقة الشرعية
۵ في المفاهيم
۶ في التداخل
۷ في [illegible]
۸ في صيغة الامر
۹ في الامر عقيب الحظر
۱۰ في [illegible]
۱۱ في الفور والتراخي
۱۲ في المرة والتكرار
۱۳ في دلالة النهي على التكرار
۱۴ في دلالة النهي على الفساد

کاتب این نسخه اگر چه کاتب جان اجزاء [illegible]
الی آنکه تفاوت [illegible] اصل [illegible]
[illegible] یا قریب [illegible]
یا از یک [illegible] و [illegible] نقصان داشت
تا این قدر از [illegible]
دیگر [illegible] از ده بیت افزون
[illegible] دو [illegible]
[illegible] آنچه [illegible]
اجزاء [illegible]

انتهت هذه الكتاب المستطاب
في [illegible] نصف [illegible]
[illegible] ولا الاقل
[illegible]

در عوارض الزمان [illegible]
[illegible] محمد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

أصل قد ينقسم اللفظ الموضوع باعتبار المعنى الموضوع له إلى متحد المعنى
ومتكثره والمتكثر إلى المشترك والمبهمات والمنقول والمرتجل إلا أن الموضوع
له فيهما متعدد وإنما كان المنقول مهجورا عن المعنى الأول على المختار
لأن النظر في التقسيم إلى الموضوع له مع قطع النظر عن بناء استعمال اللفظ
فيه وعدمه وأما الحقيقة والمجاز فهما صفتان عارضتان للفظ بعد حفظه
الاستعمال لا باعتبار الموضوع له ومن جعلهما من أقسام متكثر المعنى كصاحب
التلخيص فلعله أراد بالمعنى المستعمل فيه ويشكل بما إذا أريد من حيث انضمام
الألفاظ على ما ذهب إليه من متكثر المعنى إذ ما من لفظ متحد الموضوع له إلا
ويصح استعماله في معنى مجازي حتى قيل بذلك أعني بجواز استعمال كل
لفظ في معنى آخر مجازا في الأعلام والتخصيص بالمخ في لفظ الجلالة انتهى الرضي
عنه مع أن الأعلام ليست من اللغات ولا ينسب إلى اللغة دون أخرى
على المختار ثم إن المشترك لم نعرفه أجودها ما في غاية المرام من أنه
هو اللفظ الموضوع لمعنيين ابتداء والمراد بزيادة قيد تفصيلا
لإخراج المبهمات فإن الموضوع له فيها متكثر إلا أن اللفظ لم يوضع
لكل واحد تفصيلا بل وضع للجزئيات إجمالا وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة
فإن أراد عدم وجود المناسبة وأساسها فهو سهو إذ لا يجب في المشترك
بأن توجد المناسبة بين كثير من المعاني المشتركة وإن أراد عدم ملاحظتها
فهو حسن إلا أنه لا حاجة إليه لأن قيد ابتداء يغني عنه وأما المنقول والمرتجل
فيشاركان في القيود سوى القيد الأخير أعني قيد ابتداء إلا أن الموضوع

فيهما

فيهما على الترتيب والتي نقل عن الوضع الاول الى المعنى الثاني فهما منقول وان
لم يعتبر المهجورية عن المعنى الاول بحيث يحتاج الى نصب قرينة اذا اريد استعمال
في المعنى الاول في المراد المنقول على المختار دون الثاني فهو المرتجل
وايضا عدم ملاحظة المناسبة بين المعنى الاول والثاني معتبر في المنقول دون
المرتجل ثم ان غرضنا من الترتيب حصول الوضع في المعنى الثاني في زمان
لا ان وضع اللفظ للمعنى الاول بحيث يعين الوضع هذين المعنيين في زمانين
متغايرين من الابتداء حصول الوضع لكل من المعنيين في ان واحد كما انه
لا يمكن حصوله لهما في ان واحد بصيغة واحدة وبعبارة اخرى بحيث يعين العرف
انهما انا وزمانا واحدا ثم ان المنقول والمرتجل قسمين للمشترك والحقيقة
والمجاز بناء على المختار عندنا والاوفق الاكثر وصرح التفتازاني في شرح
الشرح والقوانين دخل المرتجل في المشترك وذكر العلام دخولهما في المجاز
حيث انه جعلهما والحقيقة والمجاز مما يختص بغير الوضع بل مرد التقسيم الذي
ذكرنا لا ينطبق على ما اراده المصنف صاحب المدرك الا على ملاحظة المستعمل فيه كما اشرنا اليه
سابقا واما ما قاله المصنف الاكثر فهو وان كان منطبقا على ما اراد لابد من تعميم توجيه
المشترك بحيث يشمل المرتجل ويمكن انطباق ما ذكرنا من تعريفه عليه على
ما اراد المصنف بزيادة قيد من غير مناسبة واسقاط قيد الاول لكان المعنى
المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا من غير مناسبة لاخراج المهملات
كما عرفت وقيد من غير مناسبة لاخراج المنقول المراد بعدم المناسبة
عدم ملاحظتها لا عدمها واما على ما قررناه يمكن انطباق التعريف المذكور عليه
من دون زيادة ونقصان بان يراد بالابتداء عدم ملاحظة المناسبة

فلا حاجة الى زيادة لفظ من غير مناسبة وهذا اجود ثم اعترض ورده سلطان المحققين
على صاحب المرآة حيث جعل المرتجل والمنقول من اقسام المجاز بوجهين الاول ان ذلك
خلاف تصريح القوم بانهما من المعاني الحقيقية الموضوع لها الالفاظ الثاني
ان استعمال المرتجل في غير صحيح لان الاستعمال الصحيح ناش لمعنى الوضع ان الوضعي
اختصاصه بالمعنى الاول الموضوع له اللفظ او الا لا وضع للفظ في ذلك المعنى
المرتجل بالنوعي حتى يجوز الاستعمال لاجله ولما منع الاظهر المناسبة فالمسلم
للمرتجل اعتبار عدم لمعنى المرتجل حتى ان بعضهم اعتبر عدم وجود المناسبة
واسا فيكون الاستعمال فيه غلطا ويمكن الجواب عن الوجهين بان مراده من
الاختصاص الوضع بواسطة هو الوضع التخصيصي الذي هو فعل الواضع كما
هو الظاهر من الوضع عند الاطلاق لا مطلق التخصيص والاستعمال فيه
مجاز باعتبار نوع العلاقة بينه وبين التخصيص فان الوضع التخصيصي
انما هو وجود العلاقة الحاصلة من كثرة الاستعمالات المجازية بغير قرينة
متصلة والظاهر من الوضع هو فعل الواضع الذي يصير سببا للعلاقة بين
اللفظ وذلك المعنى فكان العلاقة في استعماله في التعريف هي السببية
والمسببية والوضع التخصيصي والكان موجودا في بعض افراد المنقول
الا ان الغالب فيه هو التخصيص فجعله المنقول والمرتجل والحقيقة
والمجاز في صيغة واحدة لاشتراكهما بعد في اختصاص الوضع التخصيصي بواحد من
فيهما ايضا نظرا الى الغالب فيهما اما العدلية هل المجاز او لا ريب ان الحقيقة
لا يستلزم الوضع التعيني بل طرق لزمه او صحيح وان غلب كون المنقول
حقيقة الا ان المراد بالغلبة باعتبار افراده هو نحو المعنى المراد في الواضح

ان يجعل ايضا لا يستلزم اختصاص اللفظ بالثاني هذا لكن الاظهر ان هذا
الجواب لا يدفع السؤال المذكور بالنسبة الى المرتجل اذ الظاهر انه وضعه لا يكون
على سبيل التخصيص لان الوضع التخصيصي كما عرفت حاصل بالاستعمال
المجازية المبنية على الملاحظة المناسبة وهي منتفية في المرتجل لان المعرف
من تعريفه اخذ قيد اعتبار عدم المناسبة او عدم اعتبارها فيه وعلى التعريفين
يجب ان يحمل الاطلاق فيه للمناسبة معه حتى ملاحظة علاقة التضاد فلا يحمل على ما
بينهم من جعل عدم المناسبة علاقة التجوز فيجب ان يكون وضعه تخصيصا فاختصاصا
الوضع بواحد في المرتجل دون المنقول لانتفاء الوضع فيه بالنسبة الى المعنى الثاني لان الواحد
الذي يختص به الوضع لو كان هو المعنى المرتجل اليه يلزم نفي الوضع عن المعنى الاول
وهو خلاف ما صرح به وجه الثاني عن الايراد هذا ثم ان جعل المرتجل من اقسام
المشترك مبني على عدم حمل معنى المنقول المرتجل الموضوع على صدق الا
على صدق المشترك على المجاز حيث [illegible] المنقول ايضا وهو خلاف
ظاهر الاكثر وان ادرج التفتازاني في تعريف الحاجبي للمشترك جمع فلا يبقى فرق
بين المشترك حتى يسمى بعضها بالمرتجل وحده دون بعض نعم لو قيل باعتبار
عدم المناسبة بين المعنيين في المرتجل صح تقسيم المشترك الى مرتجل
وغيره واما اذا قيل بكفاية عدم اعتبار المناسبة فلا وكيف كان فادخاله
في المشترك بعيد عن كلمات القوم اما اولا فلان المرتجل في كثير من
تقسيم المشترك واما ثانيا فلانهم يفرقون بين المنقول والمرتجل باعتبار
المناسبة في الاول دون الثاني كما عرفت من المحقق القمي حيث جعل
عدم المناسبة في تعريف المرتجل تفسيرا في الفرق بين المرتجل

وسائر اقسام المشترك التي هي المشترك بالمعنى الاخص ان المرتجل ما كان اعم

وضعه من الواضع والاخرى الى الوضع مع بقاء المعنى اللغوي بان كان اللفظ

في اللغة موضوعا للمعنى ثم طرء عليه في العرف وضع اخر لمعنى اخر ابتداء لكن دون

ملاحظة مناسبته للمعنى اللغوي فالمشترك على قسمين لانه اما كان بجميع

اوضاعه من الواضع والثاني ما كان احد الاوضاع من اهل العرف فالاول

هو المشترك بالمعنى الاخص والثاني هو المرتجل وهذا لفظ التفتازاني

وهو حسن يرد على تعريف المنقول دخول المشترك المشهور في بعض معانيه

لان غير المشهور يحتاج في ارادته الى نصب قرينة ويدفع الاول بمنع صلاحية

الشهرة لهجر بعض المعاني الا على القول بالتوقف في المجاز المشهور لحمل على

المعنى المجازي وثانيا بان المراد بالهجر ما يحوج الى نصب القرينة الصارفة

لا مطلق القرينة وكيف كان فالمنقول ينقسم الى تخصيصي وتخصصي

وقد يسبق في تقسيم الوضع ان منشأ التخصص انما هو كثرة الاستعمال المجردة

عن القرائن خلافا لبعض المحققين ثم ان في الخالي عن القرائن والثاني

اعني التخصصي ينقسم الى معلومية تاريخ التخصيص وغير معلوميته نظرا اما الى الاول

ثم في النقل انما هو حمل اللفظ على المنقول اليه وهذه ثمرة تترتب على النقل

التخصصي مع عدم معلومية التاريخ في الثاني اشكال واما مع عدمها فلان اصالة

تاخر استعمال المخصوص عن ذلك عن زمان حصول التخصص تقتضي حمل اللفظ

على المعنى الثاني ولا تعارضها اصالة تأخر التخصص عن زمان الاستعمال

كما هو الوجه في حكمه بالاحالة على الظن لان التخصص ليس من الامور

الاصلية والحوادث المستقلة في خصوص الاستعمال التي يكون بنفسه موردا

للاصحاب

للاستصحاب فيعارض استصحابه اصالة تأخر الاستعمال بل هو من الامور
التبعية ومن قبيل اللوازم للمسببات التي جريان الاصل فيها يتبع جريانه
في ملزومها فاستصحاب الوضع عند جريانه في زمان التخصيص الذي هو زمان الاستعمال
لان بلوغه الى حد النقل مقطوع عدمه اللهم الا ان يقال انه مقطوع عدم الاستعمال
فيمنع من جريان الاصل في نفس الاستعمال بالنسبة الى زمان القطع لكن
نقول ان لزوم التخصيص وسببه ليس الا الاستعمالات الاخر من سائر الاستعمالات
المجازية الذي بلغ اللفظ عنده الى حد التخصيص والاستغناء عن القرينة
وهو مشكوك فيه بالنسبة الى زمان صدور هذا اللفظ عن المعصوم عليه السلام
فيجري فيه اصالة تأخره عن زمان صدور هذا اللفظ واستعمال اللفظ
الامام عليه السلام اياه فيقع التعارض بينه وبين اصالة تأخر استعمال المعصوم
عن زمان حصول التخصيص لما عرفت ان الاصل في اللوازم والامور التبعية
انما يجري اذا جرى في ملزوماتها فاذا فرض عدم جريانه فيما نحن فيه
في الملزوم الذي هو الاستعمال فيجري في اللازم الذي هو التخصيص فيقع
التعارض ايضا لذلك هذا لكن قد عرفت ان تعارض الاصلين فيما نحن فيه
لا يوجب التوقف بل يقتضي التقارن على ما ثبت في مبحث تعارض الحادثين
من ان الاصل في مجهول التاريخ التقارن وعليه عمل الاكثر فاذا ثبت التقارن
بالاصل فهو يقتضي ان يكون اول استعمال يتحقق به التخصيص هو صدور
اللفظ من المعصوم واستعماله اياه لان الاستعمال المقارن لحصول النقل
لا يتصور في النقل التخصيصي الا في المعنى المنقول اليه فيحمل على المعنى المنقول
اليه فيجب ان يكون ذلك الاستعمال المجازي العدمي تحقق بعد حصول التخصيص

وسائر اقسام المشترك التي هي المشترك بالمعنى الاخص ان المرتجل اما ان كان احد
وضعه من الواضع والآخر من الاخر مع بقاء المعنى اللغوي ما بكان اللفظ
في اللغة موضوعا للمعنى ثم طرأ عليه في العرف وضع لمعنى آخر ابتداء كمعنى دون
ملاحظة مناسبة للمعنى اللغوي فالمشترك على قسمين احدهما ما كان جميع
اوضاعه من الواضع والثاني ما كان اصل الاوضاع من اهل العرف فالاول
هو المشترك بالمعنى الاخص والثاني هو المرتجل وهذا لفظ التقسيم اذا
وهو حسن ويرد على تعريف المنقول دخول المشترك المشهور في بعض معانيه
لان غير المشهور يحتاج في ارادته الى القرينة دون المشهور ويدفع الاول بمنع صلاحية
الشهرة للهجر بعض المعاني الا على القول بالتوقف في المجاز المشهور للحمل على
المعنى المجازي وثانيا بان المراد بالهجر ما يحوج الى نصب القرينة الصارفة
لا مطلق القرينة وكيف كان فالمنقول ينقسم الى تخصيصي وتخصصي وقد
وقد سبق في تقسيم الوضع ان منشأ التخصص اذا دام الاستعمال المجردة
عن القرائن خلافا لبعض المحققين ثم انه قال في القوانين والثاني
اعني التخصصي مشترك معلوم تاريخ التخصيص وغير نظر اما الاقلاو
ثم النقل اما هي حمل اللفظ على المنقول اليه وهذه تترتب على النقل
التخصصي مع العلم معلوم التاريخ فواضح اما مع عدمها فالاصل اصالة
تاخر استعمال المخصوص عن ذلك عن زمان حصول التخصص تعتضد على اللفظ
على المعنى الثاني ولا تعارضها اصالة تاخر التخصص عن زمان الاستعمال
كما هو الوجه في حكمه بالاجمال على الظن بان التخصص ليس من الا مور
الا مليه والحوادث المستقلة تحت عموم الاستعمال التي يكون بنفسه موردا

للاصحاب

للاستصحاب فيعارض استصحابه اصالة تأخر الاستعمال بل هو من الامور
التبعية ومن قبيل اللوازم للمسببات التي جريان الاصل فيها يستتبع جريانه
في لوازمها المعاد للموضوع عدم جريانه في لوازم التخصص الذي هو الاستعمال
لان بلوغه الى درجة النقل مقطوع به اللهم الا ان يقال انه مقطوع عند الاستعمال
تمنع من جريان الاصل في نفس الاستعمال بالنسبة الى زمان القطع لكنا
نقول ان لوازم التخصيص ومسببه ليس الا الاستعمال الاخير من مراتب الاستعمالات
المجازية الذي بلغ اللفظ عنده الى درجة التخصيص والاستغناء عن القرينة
وهو مشكوك التقدم بالنسبة الى زمان صدور هذا اللفظ عن المعصوم عليه السلام
فيجري فيه اصالة التأخر عن زمان صدور هذا اللفظ واستعمال اللفظ
الامام عليه السلام اياه فيقع التعارض بينه وبين اصالة تأخر استعمال المعصوم
عن زمان حصول التخصص وانتهاض الاصل في اللوازم والامور التبعية
انما لا يجري اذا جرى في ملزوماتها فاذا فرضنا عدم جريانه فيما نحن فيه
في الملزوم الذي هو الاستعمال فيجري في اللازم الذي هو التخصص فيقع
التعارض ايضا لذلك هذا لكنه مدفوع بان تعارض الاصلين فيما نحن فيه
لا يستلزم التوقف بل يقتضي الحكم بالتقارن كما ثبت في مبحث تعارض الحادثين في اللغة
من الاصل في مجهولي التاريخ التقارن وعليه عمل الاكثر واذا ثبت التقارن
بالاصل فهو يقتضي ان يكون تأخر استعمال المتحقق به التخصص هو صدور
اللفظ من المعصوم واستعماله له لان الاستعمال المقارن لحصول النقل
لا يتصور في النقل التخصصي الا في الجزء المنقول اليه مجازا على المعنى المنقول
اليه هو لا يكون بذلك الاستعمال المجازي لعدم تحققه بعد حصول التخصص

لان الغرض حمل اللفظ على المعنى الثاني سواء اريد منه مجازا او حقيقة
وليس هذا الاصل من الاصول المثبتة للوازم الاحكام الشرعية واثباتها
باللوازم العقلية والعادية والغرض هنا ترتيب الآثار الشرعية
عليه فان كون استعمال المعصوم عن ذلك هو الاستعمال الذي يتحقق به
التخصيص ليس من الاحكام الشرعية كيف وجميع الاصول اللفظية كاصالة
الحقيقة واصالة عدم القرينة ونحوها من الاصول المثبتة للوازم وكيف
لا والاصول المثبتة للوازم معتبرة في مقام الالفاظ مطلقا والسر فيه
ان حجيتها من باب الظن واما الاصول الجارية في اثبات الاحكام فعدم اعتبار
المثبت منها انما هو على القول بالتعبد واما على القول بها من باب الظن فهي
كالاصول اللفظية واما ثانيا فلان مورد الاشكال هو النقل التخصيصي عند
الجهل بالتاريخ اي صيرورة التخصيص الذي حصل به ثبوت النقل
فيه انه لا يثبت استعمال هذا اللفظ في المعنى المنقول الا بكون الحادث
اصل عدم وضع ذلك اللفظ للمعنى المنقول الى حين استعمال هذا اللفظ
في هذا الاستعمال الخاص في المعنى المنقول فهذا المعنى هو المعنى الاول
ويمكن توجيه كلام المحقق المذكور من جهة ان [illegible] بتغليط
بان يكون عبارة عن التخصيص كان التخصيص ويكون من ادعاء الاشكال
في التخصيص فيكون الاشكال في محل الثاني ان في امر [illegible]
النقل ويحل الاشكال بان عنده واورد على كلا القسمين
للنقل الاول بالنادر الا انه لما كان الغالب الحادث الطريقة على
تاريخ المنقول التخصيص فلم يتعرض الاشكال الذي لا يعرف لتاريخه
الاشكال

لـ

الاشكال بالقسم الثالث الذي هو التخصيص لعدم الضبط فيه فلا يضر فيكون
التقسيم لهذا القسم من باب تحقيق موارد الاشكال لا لاجل التحرز عن القسم الآخر وان
هذا من قبيل سائر القيود التي يذكرونها لتحقيق موضع الحكم ولا يقصد
به الاحتراز عن شيء مثل قولهم ان وردت بلدا فاخشه وان تقدم زيد بالسيف
فزره هكذا تقسيم اللفظ ينقسم باعتبار الاستعمال الى الحقيقة والمجاز ثم ان
الكلام هنا يقع في مقامات ثلاثة الاول في تعريفهما الثاني في بيان
اقسامهما اي كل واحد الثالث في ذكر احكامهما اما المقام الاول فقبل الشروع
فيه نقول ان الحقيقة فعيلة من حق يحق حقا اذا ثبت والتاء فيها ان
كانت بمعنى المفعول لعدم رعاية علامة التأنيث في الفعيل اذا كان
بمعنى المفعول وان كانت بمعنى الفاعل فالظاهر ايضا انها للنقل
اذ معنى الحقيقة انما هي نفس اللفظ المستعمل وجوهره بحيث سلبت منها
جهة الوصفية التي كانت فيها في الاصل هنا مع امكان ان يكون للتأنيث
بناء على الحمل تنبيها على ان اصلها بمعنى فاعل واما المجاز فهو مصدر
ميمي من جاز يجوز جوازا ونقل في الاصطلاح الى الكلمة الجائزة بمعنى
الحقيقة الجائزة مكانها الاصلي او بمعنى اما الاول فواضح واما الثاني فينقله
عن معناه المصدري المطلق الجائز عن محله الى آخر ثم ينقله الى الكلمة
الجائزة وكيف كان نحن في معناهما في الاصل وفي الاصطلاح فقد عرفهما
بتعاريف منها ما عن الحاجبي من ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له
في وضع اول ومنها ما عن جماعة منهم المحقق ره من انها هي الكلمة المستعملة
فيما وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب ومنها ما عن آخرين منهم

الشيخ محمد تقي زيده من انها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له ويرد في تعريف

المجاز على كل منها بترتيبه للمقابلة ثم ان في الكلم كلمات من هؤلاء

من النقص والابهام الا انه غير مشكل لان الاشتهار بابعضها بعد الالزام

فلم نطل الكلام بذكرها وتفصيلها وتوجيهها وتنقيحها وكيف كان

فلا بأس بكل واحد من تلك التعاريف الثلاثة عندنا وان اوردها على

بايراد الكثرة لكنها مدفوعة باسرها بحمل كلمة في في قوله وضع له

على السببية كما اشتهر على الشناع في تلك الايرادات الشاهد على اهل

الاستعمال فتتبع استعمالات العرب وهذه قوله امرأة دخلت النار في هرة

حبستها اي بسببها لكن الانصاف عدم سلامته من السؤال حيث

كلمة في وان كانت تستعمل في السببية لكن الشك ان هذا الاستعمال

مجاز مما لم نرها عند الاطلاق في الظرفية ولا ريب في عدم جواز

الاستعمالات المجازية في الحدود وسيما مع عدم القرينة الصارفة للفظ

للحقيقة لم يخل الا لان اهتمامهم في الحدود كاهتمام الشرع بالبيوع

وسائر العقود فكما ان العقود مبنية على المحافظة يجب فيها الاتيان

بالالفاظ الصريحة في المقصود والاقترانات المحتملة الى غير ما لا يقتضيه

المقصود فكذلك الحدود مبنية على المداقة في حفظ القيود

في توضيح الحدود وحيث ان لكل ذي علم وصفه انما كان غرضه من التعريف

ضبط مسائل هذا العلم بجامع بينها لفائدة السهولة في التعبير

بسبب التعبير عن هذا الجامع فلابد من الاتيان بالفاظ صريحة في

الكشف عن هذا الجامع بما هو عليه من كونه جامعا لافراده ومانعا

عن غيرها

من غيرها ولاجل ما ذكرنا من فائدة سهولة التعبير تراهم يعبرون تارة بملحقي الفاظ
للعرف بره وخفتها على اللسان فان قيل الاصح استعمال الكلمة في المعنيين مجازا
بعد فرض كونها حقيقة في الطرفين لعدم العلاقة الظاهرة بينهما قلنا
سلمنا ان تكون مشتركة مستعملة في احد معانيها بلا قرينة معينة فيعود المحذور
واما التعريف الثاني فهو وان كان مساويا للثالث من حيث وضوح الدلالة
لكنه لما كانت كلماته اخف على اللسان هو الاولى والارجح ثم نعم قد يستشكل فيه
السيد المجدد في شرحه لمبادي الوافية من وجهين احدهما انه يحتمل التعريف
لصدق كل من تعريفي الحقيقة والمجاز على ما يصدق عليه الاخر لانه اذا استعمل
اللفظ في معناه الحقيقي ثم استعمل في معناه المجازي يصدق على احد اللفظ
انه كلمة مستعملة فيما وضعت له في اصطلاح يقع به التخاطب ويصدق عليه
ايضا انه كلمة مستعملة في خلاف ما وضعت له كذلك ثم قال اللهم الا ان يقال
ان نظر القوم في التعريفين الى الخصوصيات المتشخصة بالازمان فيدفع عنهم
الايراد لان هذا اللفظ باعتبار خصوصية استعماله في الامس غير هذا اللفظ
باعتبار خصوصية استعماله في الغد وكانه قده استظهر من كلمات القوم ان
نظرهم الى نوع الالفاظ من حيث الزمان كما ان نظرهم الى نوعها من حيث
خصوصيات المستعملين وانت ترى ما فيه من بعد نسبة ما استظهره بل عدم
امكانها الى القوم اذ لا ريب ان اتصاف اللفظ بوصفي الحقيقة والمجاز
انما هو باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له او غيره فما لم يتحقق الاستعمال
لا يتصف بشيء منهما ولا ريب ان الاستعمال لا يتحقق الا في ضمن الخصوصيات
فالمتصف بهذين الوصفين هو الكلي الذي لا يمكن استعماله الا

الا باستعمالها بل نسبة الاستعمال اليه مجاز وبعبارة اخرى احسن ان نظرهم
في التعريفين للحقيقة والمجاز انما هو الى الكلمة المستعملة وهي لا تكون الا جزئي
من الجزئيات المستعملة الخارجية وهي لا يمكن صدق بعضها على بعض فيحتمل
الثاني من وجهي الاشكال ان يقال التعريف ايضا ومنتقض بما اذا كان اللفظ الاصل
مشتركا بين معنيين بينهما علاقة فاستعمل في احدهما للعلاقة بقرينة من
لا لكونه احد معنييه اذ لا ريب في ان ذلك الاستعمال مجاز مع انه لا يصدق عليه
تعريفه لانه لم يستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح يقع به التخاطب ويصدق
عليه تعريف الحقيقة مع انه ليس من افراده فلا بد من الاتيان بقيد الحيثية
كما في التعريف الثالث فيندفع الاشكال ثم انه ربما اورد على نفسه بانه
ما فائدة هذا الاستعمال في المعنى الغير الحقيقي مع وجود السبب الحكمي
وهو الوضع فاجاب بان فائدته حصول الفرق بين كلام هذا المستعمل
الملتفت الى المناسبات والعلاقات بين المعاني وبين كلام العامي
المبتذل الذي لا يعرف شيئا من تلك الوجوه انتهى وفيه ضعف جواز مثل
هذا الاستعمال من وجهين احدهما كونه لغوا اذ بعد ما كان غرض المتكلم
افهام هذا المعنى فهو يتأدى بارادته من اللفظ باطلاقه مع القرينة
المعينة فلا حاجة الى العدول عنه الى ما ذكره والفائدة التي ذكرها
من حصول الفرق فيها ان استعمال اللفظ هكذا فيمكن تغير العلاقة
بين المعنيين ودلالتها عليها مما لا يمكن اطلاع المخاطب عليه حين الخطاب
بل الذي يفهم منه انما هو ارادة هذا المعنى فان اراد المتكلم افهام لم يفهم
لا فضل في الكلام افهام هذا المعنى بلا ملاحظة المناسبة لحصول الفرق

المذكور

المذكور فهو من اقبح الامور التي لا يرتكبها الا السفهاء بل المجانين وثانيهما
ان الاستعمال المجازي لا بد ان يترتب عليه ما ذكروا من الفوائد البديعية التي منها
انتقال السامع من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فانه اذا قيل رايت اسدا يرمي ينتقل
الملازم للاسد ينتقل السامع الى الحيوان المفترس فاذا ذكر لفظ يرمي ينتقل الى الرجل
الشجاع ولا ريب ان هذه الفائدة ممتنعة الوجود فيما فرضناه اذ لا اشتهار ان لفظ
المشترك اذا اطلق بلا قرينة فهو مجمل لا ينتقل السامع منه الى معنى فاذا اقترن بالقرينة
المعينة فيظهر للسامع ان المراد منه ذلك المعنى لا انه ينتقل من شيء الى هذا المعنى ويدل
على ما ذكرنا ايضا انهم اعتبروا في المجاز اقترانه بالقرينة الصارفة ولا ريب انه لا يمكن بيانها
بها فيما نحن فيه اذ لا يتحقق وصف الصارفية الا بعد ظهور اللفظ في معناه
الحقيقي المقام الثالث في اقسامهما فنقول انهما ينقسمان باعتبار الواضع الى الحقيقة
اللغوية والمجاز كذلك والى العرفية [illegible] عاما او خاصا وباعتبار كثرة استعمال اللفظ
في الموضوع له او في غيره الى الراجح والمرجوح وهكذا الى سائر التقسيمات
الملحوظة على حسب الاعتبارات التي ليست التعرض لذكرها بمهم وانما المهم التعرض لحال
الكناية في تحقيق انها من اقسام المجاز او واسطة ويقع الكلام هنا في مقامات ثلثة
الاول في تعريفها فنقول انها على القول بكونها من اقسام الحقيقة فهي الكلمة المستعملة
فيما وضعت له في وضع اول في اصطلاح يقع به التخاطب لا من حيث انه ما
وضعت له على اختلاف التعاريف للحقيقة للانتقال منه الى لازمه وعلى القول
بكونها من اقسام المجاز فهي ضد ما ذكر في تعريف المجاز حسب ما عرفوه على اختلاف تعاريفه
في قبال تعريف الحقيقة واما على القول بكونها واسطة كما يظهر من التلخيص والمطول حيث
على ما عرفه الثاني هي اللفظ المراد منه معناه مع غير معناه فانه قال اللفظ ان اريد منه

معناه وغير معناه معا فانه قال اللفظ ان اريد منه معناه وحده فهو الحقيقة وان اريد
منه غير معناه وحده فهو المجاز وان اريد منه معناه وغير معناه فهو الكناية ثم ان في غير
الاقوال الذي سطرتها لما سيظهر لك من ضعف طرفيها فنقول انه يرد على الثاني المذكور
وجوه الاول انه لا فرق بين تعريفهم للكناية وبين تقسيمهم اياها الى قسمين
احدهما ما هو تمامه والاخر الكلمة المستعملة في اللازم وحده فان تعريفهم انما هو
للقسم الاول وهو الكلمة المستعملة في الموضوع له ولازمه معا ولم يكن له شمول له
بالنسبة الى القسم الاخر الذي ذادوه في التقسيم الثاني عدم بقاء الفرق
بين المجاز والكناية اذا استعمل اللفظ في اللازم وحده لصدق تعريفهما
عليه فان قيل ان الفرق بينهما ما قالوا من ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة
للمعنى الحقيقي دون الكناية قلنا اولا ان هذا الفرق لفظي حيث انه فرق معنوي
وثانيا انا نمنع هذا الفرق لانه لا يعقل استعمال الكناية ايضا بلا قرينة بكلا قسميها
اذ لا ريب ان [illegible] بوضعه لا يدل على اللازم لا ينصرف اليه بمجرد بل ما يفهم بوجه
منه مجردا عن القرينة هو الملزوم وحده ولا ينصرف ذهن السامع الى اللازم
فانه لولا القرينة لتوهم من قوله زيد كثير الرماد معناه الحقيقي فيحتمل كونه حماميا
او طباخا او غير ذلك من ارباب الحرف التي يحصل منها الرماد كثيرا وكذا يتوهم
زيد جبان الكلب هو معناه الحقيقي لا غير وكيف كان فحال الانصراف عن اللفظ
الى اللازم معناه لا يمكن الا بالقرينة ثم اذا ثبت الاحتياج الى القرينة فنقول انها
اما ملائمة للمعنى الحقيقي او معاندة له لا مانع من ارادته مع اللفظ فان كانت
ملائمة لا يجوز كونها صادقة لذهن المخاطب الى غير الموضوع له مع ان الكناية تقتضي
ظهور اللفظ في ارادة الموضوع له ولا يعقل ذلك فاذا وجب كونها معاندة

للارادة

لارادة الحقيقة فلا تعين بالقرينة المعاندة المفهوم ولا بالمجاز الا ما كان
ملزوما لها فانتفى الوثوق من هنا ظهر ضعف القول الاول الذي يجعل الانتقال
الا باستعمال اللفظ في اللازم مع القرينة المعاندة فيكون اللفظ مجازا لتنافي
منافاة ما ذكره في تعريف الكناية مع انها الكلمة المستعملة في الموضوع له لا لازم معناه
لما اجمع العلماء ظاهرا عليه من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى حقيقة
كان الزايد او مجازا والمخالف في المسألة ضعيف من حيث نقطع بالاتفاق
اذ لا يمكن دفع المنافاة بان محل النزاع هنا في جواز استعمال الالفاظ في المعنيين
او في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث كان كل منهما مورد الحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي ولا ريب ان النظر في باب الكناية الى اثبات الحكم للازم من حيث هو
المقصود به ولو فرض استعمال اللفظ في [illegible] في باب الكناية
فهو خارج عن المتنازع فيه هناك اذ المقصود في باب الكناية اثبات الحكم
او نفيه بالنسبة الى اللازم وحده ثم المقام الثاني في ان الكناية هل
يعامل معها معاملة الحقيقة او معاملة المجاز من حيث افتقارها الى القرينة
الصارفة وعدمه والحق بعد ما بينا انه لا اشكال على القول الثالث
من وجوب الاتيان بالقرينة المعاندة فلا بد من الالتزام بالاحتمال الثاني كما عن غيره
المقام الثالث في تعارض الكناية لاحتمال غيرها من الحقيقة والمجاز فنقول
اذا وقع التعارض بين احتمالها مع احتمال الحقيقة فالراجح هو ارادة الحقيقة
اما على القول الثالث فواضح وعلى القول الاول فلان الكناية لا بد فيها
من ملاحظة خصوصية زائدة على ما يلاحظ في الحقيقة والاصل عدمها فتعين
الحقيقة واما اذا وقع التعارض بين احتمالها وبين احتمال المجاز فعلى القول

الاول يرجح احتمالها على المجاز وهذا على القول الثالث بناء على ما قيل من الفرق

بينها وبين المجاز من لزوم القرينة المعاندة فيه دونها اذ المجاز مع خصوصيته لا

يشك في حصولها فالاصل عدمها فتعين الكناية واما على الاخير وهو القول الثاني

فسنفصل الكلام فيه في باب تعارض الاحوال الا انه نعم وان لم يذكره احد هنا ان

ثم ان القول بكون الكناية من اقسام المجاز لا يتوقف لعله واما الجنان الى اختيار

للاشكالات الواردة على غيره ويؤيد الاشكالات الواردة على الثاني اشكال الحصر وهو ان

الحصر في الحقيقة والمجاز عقلي لا يمكن فيه الاسقاط وانما هو فيما اذا كان الحصر حاصلا

من الاستقراء اذ لا ريب ان الحقيقة والمجاز قد يتحقق في كل منهما بنقيض الاخر فلا على

فيهما الواسطة فينحصر التقسيم فيهما عقلا فلا بد من دخول الكناية في احدهما هذا

ولكن في الانصاف [illegible] وشيء من الاشكالات على هذا القائل لعله ما مر من المطول

اذ الظاهر ان غرضه ليس اثبات انه لا واسطة بين الحقيقة والمجاز وتوضيح ذلك

ان اللفظ [illegible] قصد المعنى عند اطلاقه يعني احضار ذلك المعنى

بالبال عند ايجاده فهو من هذه الحيثية منحصر في الحقيقة والمجاز عقلا ولا يمكن

الواسطة بينهما لان المختار بالبال عند ايجاده اما معناه الموضوع له او غيره فعلى

الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز سواء كان ذلك الغير المعنى المباين للموضوع

او المركب منه ومن غيره او كان جزءا للمعنى من قوله اللفظ اذا وضع لمعنى واحد

الى هذا المعنى فيرد عليه الاشكالات المتقدمة مضافا الى ان قصد المعنى الموضوع له

مع غيره من اللفظ من حيث المجموع هذا المعنى مجاز اتفاقا او على سبيل الاستقلال

فلا يجوز جد للمعرفة من عدم جواز استعمال اللفظ في الكثير من معنى بلا دخل

بالمقارنة الارادة بمعنى الغرض المطلوب في نظر المتكلم الداعي له لايجاد الكلام فهو هذا

لاعتبار

فان الكناية وان كانت لابد فيها من القرينة ايضا كما في المجاز الا انه فرق بين القرينتين
بان قرينة المجاز معاندة لقصد المعنى الموضوع له بالمعنى الذي ذكرنا بخلاف قرينة
الكناية فانها ليست معاندة لتعلق الغرض بغير اللازم وهو المعنى الموضوع له
في الصورة المفروضة والمعنى الصورة الاولى وهي اذا اريد من اللفظ معناه وغيره
معناه بمعنى تعلق الغرض بافادة كليهما فلا معاندة لها لتعلق الغرض بالمعنى
الموضوع له اصلا بل فائدتها ح افادة ان الغرض تعلق بافادة غير المعنى ايضا
وكيف كان فقرينة الكناية يؤتى بها بحسب الاغراض المتعلقة في نفس المتكلم
وعقدا او دفع الحاجة من افادة هذه الاغراض وقرينة المجاز يؤتى بها بحسب
عدم قصد المعنى الموضوع له بالمعنى الذي ذكرنا ومن هنا ظهر ان ما ذكره
سلطان المحققين في الفرق بينهما بان قرينة المجاز هي التي تعاند ارادة
الموضوع له على وجه الاطلاق وقرينة الكناية انما تعاند هي اولا وقد حقه
واما الجواب عن الاشكال الثاني فبانه اذا استعمل اللفظ في اللازم وحده بمعنى
انه قصد منه ذلك فلا يصدق عليه الكناية لما عرفت من اعتبار التغاير
بين مستعمل فيه اللفظ وبين الغرض واما الجواب عن الاشكال الثالث فبما عرفت
من ان غرضهم من الارادة هو تعلق الغرض ولا ريب ان تعلق الغرض بالمعنى
وبغيره غير استعماله فيهما هذا مع انك علمت ان المستعمل فيه في تلك الصورة
هو المعنى الموضوع له لا غيره واما الجواب عن الاشكال الرابع الذي ذكرناه اخيرا
فبان تقسيم اللفظ بهذا الاعتبار ليس دائرا بين النفي والاثبات بالنسبة الى الحقيقة
والمجاز كما عرفت هذا ثم انه قد يستشكل في انه اذا كان الغرض افادة اللازم فلم
لم يستعمل اللفظ فيه ويقصد حصرها فائدة قصد المعنى الموضوع له اللفظ منه
مع ان الغرض افادة غيره لكنه يندفع بما سيجيء انشاء الله من انه يشبه في مقام بل

البداية للمقام الثالث من المقامات المرسومة للحقيقة والمجاز في احكامهما ويقع
الكلام هاهنا في جهتين احدهما نظير الشبهة الحكمية لرجوعها الى الشك في حكم
نقل الواضع والاخرى نظير الشبهة الموضوعية لرجوعها الى الشك في مراد المتكلم
بعد احراز الجهة الاولى فلنقدم الكلام في الجهة الاولى فنقول الناشئ عن وضع
اللفظ للمعنى فطرق تحقيقه امور منها ما تفيد القطع كتنصيص الواضع والنقل
المتواتر او نقل الاحاد المحفوف بقرينة قطعية ومنها ما يفيد الظن كنقل الاحاد
الغير المحفوف بالقرائن والعلامات التي سيجيء تفصيلها من التبادر وعدم
صحة السلب وغيرهما من العلامات اما الطائفة الاولى فالنزاع فيها صغروي
اذ بعد احراز صغرويتها لا يعقل النزاع من اعتبارها واما الطائفة الاخرى فالنزاع
فيها كبروي راجع الى حجيتها وعدمها بعد احراز تحققها ولما كان بيان حال الصغرى
في الطائفة الاولى موكولا الى ملاحظة المحفوف بها للموارد الشخصية
ولم يكن لمعرفتها ضابطة كلية يرجع اليها لاختلافها باختلاف الموارد
اذ ربما احد يطلع على التواتر او تنصيص الواضع او القرائن القطعية ولم يطلع
عليها غيره فلم يكن للتعرض بالبحث فيها مجال فيما نحن فيه من المقام لعدم
ضابطة كلية يعول عليها في الموارد الشخصية ولذلك نعرض عنها فنوجه الكلام
ونسوقه الى الطائفة الثانية ولنقدم الكلام في القسم الاول وهو
نقل الاحاد وقبل الشروع في الاستدلال وذكر الاقوال لا بد من تحرير محل النزاع
فنقول ان اللفظ الذي ينقل وضعه الاحاد اما من موضوعات الاحكام الكلية
الكتاب والسنة واما من موضوعات الامور الخارجية المتضمنة للاحكام الشرعية
الجزئية كالفاظ الواردة في مقام الاقارير والدعاوى وامثالها كما اذا اقر
لاخر بشيء ولم نعلم مراده من جهة الاشتباه والشك في وضع اللفظ الدال

على

على المقر بحيث كان اقر بان لزيد عنده دينارا فاشكل الامر ثم عرفه بعض اهل اللغة [illegible]

لا ندري ان الدينار موضوع لهذا المقدار او لا زيد منه او انقص منه فقال ان

ان الدينار موضوع في لغة العرب لكذا فعلى التقدير بين الناقل للوضع لنا وان يكون

جامعا لشرايط حجية الخبر المقرر في بحث خبر الواحد او لا يكون فيصير الصور اربع احدى

منها وهي ما اذا كان الناقل جامعا لشرايط الحجية وكان اللفظ الذي ينقل

وضعه من موضوعات الاحكام الشرعية الكلية خارجة عن محل النزاع فيما نحن فيه

هنا لان البحث عن خبر الواحد يغني عن البحث فيها بخصوصها هنا الا ان المراد

بحجية خبر الواحد الدال على ثبوت قول العادل مثلا هو ترتيب الاحكام الشرعية

عليه لا ثبوت بعض الاحكام الشرعية على قول مطابقة او التزاما والبواقي

غير داخل في محل النزاع وفيها انما الكلام ان الناقل ناقلا هي حسب [illegible] وان

اللاعبرة بها ايضا الا اذا تدرج في نقل ابي عبيدة وامثاله وكان ينقل بعض

الاوضاع عن واحد مع امر من الاجلاء واهل الخبرة وكان خبر غير الخبرة فا

عن محل النزاع فالشك في حجية الظن بالوضع الحاصل من خبر الواحد الجامع

للشرائط ادعي بعض بعض من السلب الكلي وللاولين وجوه الاول الاجماع محصلا

ومنقولا وطريق تحصيل الاول بالرجوع الى اقوال العلماء والى الاجماعات المنقولة

من اصحابنا ومن المخالفين ايضا حيث يحصل بملاحظة كثرتها القطع باتفاق

كلمة جميع العلماء على حجية قول الناقل للغة ولو كان واحدا لا يحصل من خبره

القطع بعض من الناقلين للاجماع من اصحابنا السيد المرتضى علي والحكي عنه في

كلماته بل الظاهر من كلامه الحكي اتفاق جميع المسلمين ومنهم الفاضل السبزواري قدس

ومنهم السيد السند الداماد في الحواشي ومنهم العلامة في النهاية ومنهم

الشيرواني ومن المخالفين الذي بلغنا الان العضدي قال لنا انا نقطع ان العلماء

وفي الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاحاد كتعلمهم من الاصمعي
والخليل وابي عبيدة وطريق تحصيل الثاني التتبع في احوال السالفين الى زماننا هذا
فان المتتبع يراهم عاملين واخذين بخبر الواحد الغير المفيد للعلم من دون نكير من احدهم
على الاخر حتى انهم لو اتفق التشاجر والجدال في لفظ واخذ احد المتخاصمين بكلام اخرى
لارتفع النزاع ولا يدعي صاحبه انه من الاحاد ولا يجوز عليه الاعتماد الثالث
تقرير المعصوم عدم تدوين كتب اللغة للمدونين في عصره مع ان معظم اكثر اللغات المدونة فيها
بل جلها ان لم نقل كلها منقولة بنقل الاحاد فان لو لم تكن حجة بينها كان في ذلك
الزمان الثالث قياس ما نحن فيه بالخبر الواحد في الاحكام الشرعية الا بشرط مناط
الحجية الرابع اولوية حجية خبر الواحد فيما نحن فيه منها في الاحكام الشرعية التي
هي الاصل بحجية فلو لم يكن حجة فيما نحن فيه لاداه الاهتمام فيها اكثر منه عند الشارع
فيما نحن فيه هذا الوجه ذكره الشيخ [illegible] الخامس ان خبر الواحد في الاحكام
الشرعية التي هي الاصل [illegible] فلو لم يكن حجة فيما نحن فيه لزم نقض الغرض على الاصل
هذه وفي كل واحد من تلك الوجوه نظر اما الاجماع القولي فلان طريق تحصيله
ليس بحيث نقطع منه باتفاق جميع العلماء فان العلماء القائلين بحجية الخبر في
فيما نحن فيه هم او الا ليسوا اجلة يحصل من كثرتهم القطع بذلك فانهم طائفة
من الاصوليين الذين هم امثالنا وذهبوا الى ذلك من باب اجتهادهم وثانيا
ان الذي يفيد الفائدة فيما نحن فيه انما هو اتفاق اقوال الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم واما الاجماع المنقول فهو وان لم يتحقق لنا انه معاقد
اجماعاتهم خبر الواحد ولو لم يفيد العلم وفيه نظر لتصريح بعض الناقلين بالظن
في كلامه وثانيا ان هؤلاء الناقلين للاجماع طائفة من الاصوليين وقد عرفت
ما فيه مع انهم ليسوا اجلة في الكثرة بحيث يحصل القطع بان الصحابة والتابعين

تنبيه

انهم كانوا متفقين مع جميع العلماء حتى يكشف عن رضاء المعصوم واما الاجماع
فجهته مجملة اذ لم يعلم من حال المجمعين ان عملهم كان لقيام الدليل عندهم على حجية الخبر بالخصوص
او كان من جهة الانسداد وانسداد باب العلم وهكذا الجواب عن التقرير لعدم العلم
بجهته واما الوجه الثالث والرابع فالجواب عن دليلهما بعد منع كليهما من جهة بطلان
القياس بابداء الفارق بين خبر الواحد فيما نحن فيه الذي هو محل النزاع وبينه
في الاحكام الشرعية اذ الذي ثبت حجيته فيها انما هو خبر الواحد الجامع لجميع شرائط
الحجية مع كون متعلق خبره الحكم الشرعي الفرعي والذي فيما نحن فيه فاقد لاحد القيدين
لا محالة فانه اما فاقد لشرائط الحجية او القيد الثاني وعن الثاني منهما بان هذه ادلوية
ظنية لا نعتمد عليها سيما في المسألة الاصولية واما الخامس فبان الاحكام الشرعية
ليست اصلا بالنسبة الى اللغات التي هي من المبادي بل الامر بالعكس فان الاصل
ما يبتني عليه شيء وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبة الى الاحكام الشرعية وكون الاحكام
الشرعية فروعا لما نحن فيه لكونها من النتائج ولا ريب ان النتيجة فرع للمقدمات
وان كان مراده من كون الاحكام الشرعية اصلا انها اهم واشرف فالشارع بجميع امره
خلاف ضعفه واصطلاح جديد بمعنى الاصل يرجع الى الوجه الرابع وقد عرفت ما فيه
وهذا الوجه لعله من صاحب المناهل قده هذه ادلة المثبتين واما دليل النافين
الذين نحن منهم تبعا للشيخ الاستاد دام ظله فالاصل الاصيل اعني اصالة حرمة العمل
بالظن الا ما اخرجه الدليل ثم ان هذا كله بناء على حجية خبر الواحد فيما نحن فيه
بالخصوص مع قطع النظر عن مقدمة الانسداد واما بملاحظتها على فرض جريانها
فالظاهر بل الحق حجيته ثم ان دليل الانسداد كما يتصور جريانه في نفس الاحكام الشرعية
كذلك يتصور في الادلة والطرق الشرعية وكذا في الموضوعات الصرفة وهكذا في الامور
المستقبلة كالظن بالسلامة وببقاء المكلف على شرائط التكليف في الآن الاخير

اللاحق فانه ما انسد فيه باب العلم يجري فيه دليل الانسداد فيجب على المكلف البناء
على اتيان المامور به في اول الوقت مع الظن بسلامته وبقائه على شرائط التكليف الى
اخر الوقت كما في الحائض حيث انها مع احتمالها لكونها حائضا في الغد يجب عليها
الامساك من الليل وكذا يجري في الموضوعات المستنبطة للعبادات كما في الالفاظ ثم انه
ان ثبت حجية الظن من باب الكشف بمعنى انه انكشف بحكم العقل عند تمامية دليل
الانسداد ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة بعد ذلك كالقضية المهملة لابد من الاخذ
بالمتيقن وان ثبت ذلك بطريق الحكومة بمعنى انه حكم العقل بجواز العمل بالظن
فيجب ... عما خصه ... الواقع فيعم الحجية كل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره بالخصوص من
كالظن القياسي اذا عرفت ذلك فاعلم انه تقرير دليل الانسداد على وجوه
ثلاثة احدها ما قرره المحقق القمي في قوانينه في نفس الاحكام الشرعية وهو مركب من مقدمات
ثلاث احدها العلم الاجمالي بثبوت تكاليف لا نعلمها بعينها وثانيها انسداد باب العلم
بها وثالثها بطلان الرجوع الى البراءة الاصلية للخروج عن الدين وعدم وجوب
الاحتياط لعدم مساعدة دليله فيما نحن فيه فبتلك المقدمات الثلاث تنتج حجية كل طريق
يفيد الظن بتلك الاحكام من الظن في خبر الواحد ومن اوضاع الالفاظ الكتاب والسنة
فانه مستلزم للظن بالاحكام فيكون حجة وثانيها ما قرره بعض من اواخر في
الطرق الشرعية فهو مركب من مقدمات اربع احدها العلم الاجمالي بتعبد الشارع
ايانا بطرق لا نعلمها بعينها والثانية مسدودية الاحتياج اليها والثالثة انسداد
باب العلم بها والرابعة عدم مساعدة ادلة الاصول العملية على وجوب العمل
بها ولا يجب الاحتياط فتثبت ان الظن حجة في تشخيص الطرق انفاقا لا انه حجة في الواصل
في اللغات مظنون كالاعتبار وحجية فيكون حجة وثالثها ما قرره الشيخ محمد تقي في
من اواخره في خصوص اللغات وهو مركب من مقدمتين احدهما الانسداد في الغالب من

اللغات

اللغات بعد انسداد باب العلم في غالب مواردها واخرى شدة الاحتياج اليها فانا لا نسلم
بمجرده لا يكفي في اثبات اعتبار الظن بها بل لا بد من ضميمة الاحتياج البالغ حد الشدة
لا الاحتياج احيانا ايضا فانه بعد وصوله حد الشدة لا يقتضي ذلك هذا وفي كل
من وجوه التقريب نظر اما الاول فلان الانسداد في نفس الاحكام لا يقتضي كون الظن
وحجة في موضوعات اللغات بل مقتضاه اعتباره في نفس الاحكام والظن الحاصل من خبر الواحد
عن وضع اللفظ بالحكم الشرعي معتبر من جهة انه ظن بالحكم الشرعي لا من حيث انه
ظن في اللغة واما الثاني فان اريد باجرائه في الطرق الشرعية في شيء وان اريد اجرائه
في الطرق الشرعية لاحراز حجية اللغات ففيه ان لا منع المقدمة الاولى اعني الاهمال بل
بان الشارع جعل طريقا الى معرفة اللغات ثانيا على فرض تسليمها لا بد من قيام الامارة
الظنية على حجية خبر الواحد في اللغات ان نتيجة الدليل حجية الظن في تشخيص الامارات
المعتبرة من الشارع في معرفة اللغات التي نعلمها اجمالا لا كل ما قامت الامارة الظنية على ان
هذا الشيء من تلك الامارات المعلومة اجمالا لا يكون ذلك الظن معتبرا في تشخيص هذا الشيء
من تلك الامارات الذي قامت الامارة الظنية على تشخيصه وتعيينه انه من تلك الامارات
المعلومة بالاجمال لا ريب انه لم تقم امارة على حجية خبر الواحد مطلقا في اللغات نعم الذي ورد
منها انما قامت على خصوص قول اللغوي واهل الخبرة وهي الاجماع المتقدم ذكره
انفا فذلك التقريب على تسليم المقدمة الاولى يفيد حجية قول اهل الخبرة واما الثالث
فلمنع مقدمته الاولى فان الاشتباه والشك الذي هو في معاني الالفاظ فلا ريب ان العلوم
العربية كافلة لها اما لا مزيد عليه بحيث يحصل القطع منها بالمعنى الحقيقي لان جل
مسائلها متفق عليها بين اهلها ولو فرض الخلاف والتعارض في بعضها ضبطوها
فهو نادر جدا لا يوجب المصير الى الظن المطلق والذي في معاني المواد فلا ريب انهم
دونوا الكتب في بيانها بحيث يحصل لنا القطع من قول اللغوي واحد بلا معارض من

فكيف بما اذا انضم اليه غيره لعدم احتمال الداعي لهم الى تعمد الكذب فان اكثرهم وانما

فاسقين الا ان الفسق لا يكون داعيا الى الكذب بلا مقتضيا له وغيره معلوم العدم

منهم واحتمال الخطاء بعيد عن الذهن جدا واما صورتا عدم العلم بمعنى او علمهم نعم

لمعنى فيهما مع فرض عدمهما يمكن تحصيل العلم في هاتين الصورتين بالمعنى الذي يستعمل في

العرف المتعارف فرقا الرجوع الى علماء الوضع ولو فرض عدم وجود استعمال متعارف

فهو لا يوجب المصير الى الظن المطلق لندرته وكيف كان فلا نظن القول بحجية مطلق

الظن في اوضاع اللغة فيما كالظن الحاصل من الشهرة والقياس ونحوهما نعم ربما

يوجد في كلماتهم خصوصا المتاخرين وسيما المتقدمين لحصرنا الاستدلال على

التعويل على بعض الظنون بان المدار على الظن في مباحث الالفاظ لكنا نعلم

ان كثيرا من الظنون لا يقولون بها مع انها ليست من المنهي عنها الا ان يقال

ان الظن الحاصل من قول اهل الخبرة هو القدر المتيقن على تقدير الكشف

والتوسع من غيره على تقدير الحكومة فيقتصر فيها على العمل عليه وفيه ما لا يخفى من

المنع لان الاولوية المذكورة غير معلومة وان كانت مظنونة ولا في ايضا غير ثابتة دائما

مطردة اذ الظن الحاصل من الشهرة لا ينقص على الظن الحاصل من قول الاحاد النقلة الخبر

تنبيهات الاول انه بعد فرض حجية قول اهل الخبرة او مطلق خبر الواحد فان فرض

بلا معارض فلا اشكال في جواز العمل به واما اذا وقع التعارض بينه وبين خبر اخر

فالكلام يقع في مقامين الاول فيما اذا كانا متساويين من كل جهة لا مزية لاحدهما

على الاخر وكانت [illegible] الثاني في ان الترجيح معتبر في تعارض قول

النقلة او لا اما الاول فهو ليس عنوانا مستقلا بل هو من جزئيات مسئلة التعارض

بين الطريقين الشاملة لما نحن فيه وللطرق الى الاحكام الشرعية فنقول انهم

اختلفوا في انه اذا تعارض الدليلان وجب ... لا مانع من العمل بكليهما

الا لتعارضهما

لامتعارضهما بمعنى ان وجوب العمل بكل واحد منهما مانع عن الاخذ بالاخر على القول
الاول التوقف فيهما بالنسبة الى الاثبات ومؤدى كل منهما بالخصوص والعمل بما تقتضي
الاصول العملية مع عدم الرجوع الى الثالث الثاني التخيير في اثبات ايّا شاء من مؤديهما
بالخصوص الثالث التساقط وفرضهما كان لم يكونا والرجوع الى الاصول العملية
والعمل على مقتضاها فنقول ان ثبت اعتبارهما من باب حكم العقل من جهة
دليل الانسداد من باب الحكومة فالحق التساقط لان حكم العقل منوط بوصف
الظن الفعلي ومع التعارض لا يحصل الظن من شيء منهما مع تكافؤهما سواء
كان من جهة انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية او بالطرق الشرعية
او بخصوص اللغات وان كان من جهة حكم العقل من باب الكشف فيكون الحكم كما
سنذكره على فرض اعتبارهما من باب الدليل الخاص ومن باب الظن النوعي فان العقل
يكشف عن ان الشارع جعل قول النقلة حجة من باب الظن وان ثبت اعتبارهما
من باب الدليل الخاص فان كان اعتبارهما من باب الظن الشخصي الفعلي فالحق
التساقط ايضا لعدم حصوله من شيء منهما وان كان من باب الظن النوعي
فالحق التوقف في اثبات شيء من مؤديهما بالخصوص والرجوع الى الاصول العملية
في مؤديهما واما بالنسبة الى الثالث فهما دليل على نفيه فلا يجوز الرجوع الى
الاصول العملية المثبتة له ووجه ذلك ان المفروض قيام الدليل الخاص على
اعتبارهما وانه لا مانع من وجوب العمل بكل منهما فعلا الا وجوب العمل بالاخر كما
ان وجه حجيتهما وجوب العمل بمدلولهما مطابقة وتضمنا والتزاما لكن التعارض
منع من العمل بهما مطابقة واما العمل بمدلولهما التزاما وهو نفي الثالث فلا مانع
منه لانهما معا متفقان في ذلك فلا يجوز الرجوع الى الاصل المخالف لكليهما ومن هنا
ظهر فساد ما ذهب اليه بعض الاعلام وتبعه من غفل عنه من فحول الفضلاء ما عدا [illegible]

في اختيار التخيير فيما نحن فيه لانك عرفت ان مقتضى القاعدة والاصل الاولي
هو التوقف وعدم الرجوع الى الثالث لا التخيير فكانه قده زعم ان التخيير هو الاصل
فلذا بعد اختياره في تعارض الخبرين رجع الى تعارض الآيتين ثم الى ما نحن فيه
دون العقلاء واما ما ذهب بعضهم من التفصيل بين ما ثبت حجيته بالاجماع وبين ما ثبت
حجيته بالدليل اللفظي فاختار التوقف في الثاني دون الاول وحكم بالتساقط
فيه فانك عرفت ان الموضوع قيام الدليل على حجيتهما ووجوب العمل بهما بحيث
لا يكون حجية احدهما مشروطا بعدم المعارض بل التعارض مانع من وجوب
كل منهما عينا فعلا على المكلف لا من اصل الحجية ولا فرق بين الدليل اللفظي
وبين غيره فلو فرض قيام الاجماع على حجية احدهما او الاجماع [illegible] فهو خارج
من باب التعارض كما هو واضح عند الفضلاء [illegible] ما ذهب اليه بعض المتاخرين
واما ما [illegible] ان شرط حجية قول النقلة في اللغة عدم ابتلائه بمعارض
مثله ومنها [illegible] ومنها عدم التمكن
من الامارات العلمية لتشخيص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب
وغيرهما ولم يحتج على اعتبار الشرطين الاولين كان ارسالهما ارسال المسلمات
لكنه قده احتج على اعتبار الشرط الثالث وجهه ان الاول انما [illegible] الوضع
حصول الظن منها بالوضع اجتهاد والاخذ بقول النقلة تقليد والثاني
مقدم على الاول لان الظن الحاصل بسبب العلائم اقوى من الظن الحاصل
من قول النقلة ثم قال والذي يقوى ان اهل العلم في باب العام والخاص
لم ياخذوا بقول احد من نقلة اللغة بل تشبثوا بالعلائم ثم قال اذا وقع التعارض
بين اقوال النقلة فيجب الجمع بينهما ان امكن الجمع وان لم يمكن فان كان احدهما مثبتا والآخر
نافيا يقدم الاول على الثاني والا فيجب الاخذ بالترجيح انتهى كلامه رفع مقامه

نقول

نقول ان في كلامه مواقع للنظر بل للمنع منها ما اشترط من عدم المعارض بالمثل
فانا ان بنينا على اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل من الظن الواضح انه
في باب الحكم فيدور حكم العقل مدار الظن الشخصي فهذا الشرط من شروط
تحقق موضوع الحجة لا من شرائط الحجية وكذا اذا كان من باب الظن الخاص من باب
الظن الشخصي وان بنينا على اعتباره من باب الظن الخاص من باب الظن النوعي
فلا ريب في هذا الاشتراط بوجه فان المعارض بالمثل من موانع وجود المحل
عينا لا من شرائط الحجية كما مر الاشارة اليه وهذا الاشتراط لا يلائم القول
بالتساقط في محل التعارض مع انا اخذنا الاعتراف منه بالتوقف
ومعه لا يستقيم هذا الاشتراط ومنها اشتراط الشرط الثاني فان الاشكال
فيه ايضا بعين ما مر من انه اذا كان اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل
او من باب الظن الخاص المنوط بالظن الشخصي فيرجع هذا الشرط الى شرط
تحقق الموضوع لا شرط الحجية واذا كان من باب الظن الخاص النوعي فلا معنى
لهذا الاشتراط اللهم الا ان يكون مذهبه اعتباره من باب الظن النوعي لكن
لا بنحو ما ذهب اليه المشهور حيث انهم يعتبرونه حتى في صورة الظن بالخلاف بل بمعنى
اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف مع وجود الموهن يظن خلافه الظن
ان مذهبه هنا ذلك كما اختاره ايضا في ظواهر الالفاظ في نظائر بدليل
هذا المذهب ومنها اشتراط الشرط الثالث فانه بناء على اعتباره من باب
الظن المطلق فلا ريب ان هذا الشرط من شروط تحقق الموضوع فان الغالب
من الحكايات القطعية على المختار عند ارباب الاحكام حيث انا العمل بالظن بعبادة
اخرى العقل حكم من باب مقدمة الانسداد منها اشترط في تحقق موضوع
الانسداد واما بناء على اعتباره من باب الظن الخاص فلا معنى لهذا الاشتراط

بوجه اذ معنى اعتبار الظن الخاص اعتباره في صورة التمكن من تحصيل العلم
والشارع انما جعل حجيته في هذا الموضع لا بمعنى لهذا الاشتراط لا يجب تحصيل العلم
ثم حق يقال انه معتبر فيما لم يمكن تحصيل العلم واعلم ان هذا امر في وجهين
اللذين استدل بهما من الضعف لما لا يخفى لانه اذا اعتبر قول النقلة من باب العقل
فلا معنى للقول بكونه تقليدا اذ بعد حكم العقل على الاخطار مقدمات ابدع على
اعتباره فالاخذ به اخذ بالدليل القطعي وليس فيه تقليد اصلا وان كان
من باب الظن الخاص فبعد قيام الدليل الخاص على اعتباره لا يقال بانه تقليد
كيف ولو كان ذلك تقليدا لكان جميع المجتهدين مقلدين من حيث انهم يعملون
بالاخبار وبالايات مع ان اعتبارهما اما من باب الظن المطلق او من باب الظن
الخاص واما الثالث ففيه اولا ان القول بانه انحصر في قول النقلة التي ام
بكون العلائم مفيدة الظن وليست كذلك بل هي مفيدة للقطع وثانيا
على فرض كونها مفيدة للظن نمنع اقوائية السند وثالثا على فرض تسليم
الاقوائية ففيه ان اعتبار قول النقلة اما كان من باب الظن المطلق فحصيه
هذا من شروط تحقق الموضوع وعلى اعتباره من باب الظن النوعي فلا يجب
تحصيل العلم ولا تحصيل الظن الاقوى كما عرفت واما قوله ولذا تراهم لا يعملون
بقول النقلة في باب العام والخاص بل يأخذون بالعلائم ففيه ان الامر ليس
اشتباه عليهم بل حقق وجه ذلك فيهم لا ينقصهم في العمل بقول النقلة اذ هناك
ويعملون بكل واحد منهما من العلائم الا ان علمهم منحصر في العلائم ومنها انهم
اذا وقع التعارض يجب الجمع بينهما فان اراد بالجمع الجمع الدلالي من حمل العام
على الخاص والظاهر على النص والاظهر وغير ذلك ففيه ان اعتبار الجمع الدلالي
انما فيما اذا كان المتعارضان صادرين من شخص واحد حقيقة او حكما كما في

فاخبار

في اخبار الائمة عليهم السلام في حكم متكلم واحد واما اذا كانا صادرين عن شخصين
متباينين كما فيما نحن فيه فلا وجه لهذا الجمع موجبا لا معنى لحمل العام الصادر من الناقل
على الخاص الصادر عن غيره لان اخبار كل منهما عن وضع اللفظ انما هو اخبار
عن امر واقعي وهو العلقة بين اللفظ والمعنى لا انهما ناقلان للفظ عن شخص
واحد فان احدهما يقول ان الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض والاخر يقول انه
موضوع للتراب الخالص نعم لو كانا ناقلين لتنصيص الواضع فيتجه الجمع المذكور
لانهما ناقلان عن شخص واحد ومقتضى التعبد بقولهما الحكم بصدورهما منه
فيكونان صادرين عن شخص واحد لذا يعملون الجمع ونحوه في الوصايا
والاقارير دون الشهادات وقول اهل الخبرة في التقويم اذا اختلف القيم فان
المدلين صادرتان عن شخص واحد بخلاف الخبرتين عن متعدد نعم في الصادرين
عن متعدد الجمع بطريق اخر غير الدلالي وهو الجمع التصديقي وهو مختلف
باختلاف الموارد فانه في مقام الحقوق للناس بالتنصيف في الغالب الا في
ومنها ما نحن فيه بتصديق كل من الخبرين بالتصديق الجزئي والحكم بتصديق
خبر المثبت لانه يخبر عن علم وغيره يخبر عن عدم علمه فانكان مراده من الجمع الذي ذكره
هذا الجمع [illegible] الا ان هذا عين تقديم المثبت على النافي فلا وجه
لجعله مقابلا للترجيح بالاخذ بالراجح فيجيء الكلام فيه في المقام الثاني
هذا المقام الثالث في انه يجب الاخذ بالمرجحات فيما نحن فيه او في تعارض قول النقلة
او لا يعتبر ان الاصل ماذا في تحقيق الكلام امران يتوقف المقام الاول على عموم دليل الكلام
والتساوي على التوقف كما هو المختار فالاصل الاولي يقتضي عدم الوجوب وعدم اعتبار
المرجح اذ المرجح كالدليل لا بد من الاقتصار فيه على المعلوم من اعتباره فما لم يقم
دليل على الاعتبار لا يجوز الخروج عن مقتضى الاصول العملية المحكمة في مورد التعارض

وكذا لو بني هناك على التخيير لكن من باب التعبد بمقتضى الاخبار فان بعضها
مطلقة ومقتضى اطلاقها التخيير في كل مورد ويحتمل فيه لاعتبار المزية الموجودة
في احدهما الا اذا قام دليل على الاعتبار وكذا لو بني على التساقط ثم قلنا لا يعتبر
للترجيح بوجه وبطريق الحال اذ اعتبار للترجيح في احد الدليلين بعد فرض اعتبارهما
فان فرضنا تساقطهما وفرضهما كان لم يكن فلا مورد لاعتباره بوجه واما لو بني
ثم على التخيير من باب العقل فالاصل اعتبار الترجيح ووجوب الاخذ بالراجح اذ حكم
العقل بالتخيير مع عدم احتمال المزية في احدهما اعتبرها الشارع مع احتمالها
فيكون بالقدر المتيقن من الطريق الجائز العمل به هو الراجح ويكون الترجيح مشكوك
الجواز فيحكم العقل بتعيين الراجح ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من ان الترجيح كالدليل
لا بد من حصول اعتباره وقيام الدليل عليه لان الاخذ بالراجح في الصورة المفروضة
ليس ترجيحا في الحقيقة بل اخذ بالمتيقن من الطريق الجائز العمل به لا يقال اذا
دار الامر بين التعيين والتخيير الاصل هو الثاني لانا نقول هذا انما هو في التكليف
دون الطريق لان مرجع الشك في التعيين والتخيير في الطريق الى جواز العمل بالمرجوح
ايضا في مقام الامتثال والاكتفاء به عن التكليف الواقعي المعلوم اجمالا فلو عمل
المكلف على المرجوح لا يقطع بخروجه عن عهدة التكليف الواقعي لعدم علمه
بكونه حجة قاطعا للعذر بخلاف ما لو عمل بالراجح فانه قاطع للعذر يقينا
وكيف كان فالمقام مقام الاشتغال لكون الشبهة فيه بالنسبة الى التكاليف
الواقعية بخلاف الشك في التعيين والتخيير في نفس التكاليف فانه يرجع
فيه الى اصالة البراءة عن التعيين فافهم هذا كله بالنظر الى الاصل الاولي مع قطع النظر
عن ورود الدليل الشرعي على اعتبار الترجيح فيما نحن فيه واما بالنظر الى الاصل الثانوي
اعني الادلة الشرعية فيمكن دعوى الاعتبار لوجوه الاول بناء العرف والعقلاء

والعقلاء

والعلماء على اعتبار المزايا في الادلة والطرق والامارات المهم الثاني الاجماعات المنقولة
الظاهرة للمتتبع في كلماتهم في تعارض الخبرين حيث ان بعضهم ادعى على وجوبه الكلية
وعلى وجوب الاخذ بالراجح في الاخبار بان العمل باقوى الدليلين واجب الثالث
تواتر اخبار الترجيح في تعارض الخبرين في الاحكام فان المطرقات الى ذلك هذه وجوه
اوجهها لكن المتفحص في كل منها تأمل اما الاول فلانه لم يعلم من حال العرف والعقلاء
ذلك كلية واما العلماء فانا نراهم يعملون بالراجح كما في الاحكام الشرعية وقد لا يعملون به
كما في الشهادات والبينات ولم يعلم كون العمل بالراجح اصلا وخروج البينات عنه ليس لاحتمال
العكس واما الوجه الثاني فلانه لا حجية فيها اصلا او لا يحصل منها القطع بحصول الاجماع
ايضا لقلة الناقلين له واما الثالث فهو وجه اعتباري فيه مناقشات من وجوه شتى
يطول في المقام شرحها وهو ان السيد السند قده صاحب المفاتيح قده ادعى عدم وجوب الاخذ باحدهما
انه اذا وقع التعارض بين قولي النقلة فان كان احدهما خاصا والاخر عاما يخصص
العام منهما بالخاص ويحمل عليه وثانيهما انه اذا نقل اللغوي معنى اللفظ واخر نقل
معنى اخر مباينا لذلك المعنى واحتمل ان يكون نقل كل منهما المعنى المباين للمعنى الاخر
الذي نقله الاخر من باب ان اللفظ مشترك بين المعنيين ويحتمل ان يكون اللفظ
مختصا بالمعنى ويكون نقل كل المعنى من باب انحصار المعنى فيه ونفي المعنى الاخر للفظ
فيقع التعارض بين قوليهما فهل يحكم باتحاد المعنى بمقتضى اصالة عدم الاشتراك او
يحكم بالتعارض فيرجع الى العلاج انتهى فنقول انه في كل من دعوييه منع ظاهر
اما الاول فلما مر من ان حمل العام على الخاص من وجوه الجمع الدلالي وقد عرفت سابقا
انه انما اذا كان الدليلان صادرين من واحد واما اذا صدر واحد من شخص ومتعدد كما فيما نحن فيه
فلا واما الثانية فلانه بعد ما مر من حجية قول النقلة واعتباره فيكون قول كل
منهما دليلا على مؤداه فيكونان على اصالة عدم الاشتراك التنبيه الثالث انه على القول

بحجية قول اهل اللغة كما هو المشهور اشترطوا لها ان لا يكون اخباره عن حدس واجتهاد
بل لا بد ان يكون طريق تحمل نقله اللغة الحس لا غيره لذا ذهبوا الى قول ابي عبيد في فهم من الحديث
ان لي الواجد لا يحل عقوبته بان فهمه ذلك من باب اجتهاده في مسالة غيره ونحوه
على ذلك اشكالان اولهما ان الوضع والتمييز بين عن حدس من اجتهاد ونحوه عن حس
واضح في الاحكام الشرعية واما فيما نحن فيه فيشكل الوضع لانه لو حمل الاخبار عن حس
عبارة عن الاخبار من باب الخطر لاحد الحواس الخمس كما في الاحكام الشرعية فلا ريب انه
لا يعرف احد من اللغويين مع الناطقين الواضع فكيف يعرفهم الوضع منه بطريق
الحس لو فرض مع الاختلاف في انه هو الله تعالى او غيره فلا يكون قول احد من اللغويين حجة
لفقد هذا الشرط في الكل فان ادعى ان مرادهم بالنقل انما هو تبادر المعنى الذي كان
ينقلونه من اللفظ عند العرف واهل اللغة وهو ليس من الطرق الحسية كيف
فلو جعل الحس عبارة عن ذلك وجعل خلافه اجتهادا فلا ريب ان اخبارهم بطريق
الاجتهاد فيسقط قول كلهم عن الحجية وثانيهما انه اذا اشترط الناقل ولم يعلم
ان اخباره هل هو عن حس او عن اجتهاده وقد سمع لينا في شرط الحجية الذي هو كون
اخباره عن الحس فذلك يوجب الشك في الحجية لان الشك في الشرط مستلزم للشك
في المشروط فلا بد من التوقف فيسقط قوله عن الاعتبار هذا ثم ان بعض الاجلة
تفصى عن الاشكال الثاني بان الناقل اذا كان من اللغويين من اهل الخبرة
فالاصل ان اخباره عن حس وان كان من العامة فالاصل في اخباره ان يكون عن حدسه
واجتهاده وفيه انه ما معنى ذلك الاصل فان اراد به الغلبة فيتوجه عليه المنع صغرى
وكبرى فمنع اولا الاصل الغلبة وثانيا اعتبارها والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال اولا
ان الامور الحسية ليست منحصرة بما تدرك نفسها باحد الحواس الخمس بل اعم منها
بحيث يعم الامور التي ليست هي بنفسها كذلك لكن لها اثار محسوسة كتبادر

ان الوضع

ان الواضع لما كان هو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى فهو ليس مما يدرك
نفسه بالحس لكونه امرا [illegible] مسبب يدرك بالحس وهو تبادر المعنى من اللفظ عند
العالمين بالوضع وعدم صحة السلب [illegible] كما كان منشأ النقل مشاهدة هذه الاثار
من العالمين بالوضع فيكون الاخبار حسيا وكلما لم يكن كذلك بل كان مستندا الى الاعتبارات
الحدسية فهو [illegible] منهم من اعتبار الشرط المذكور انما هو ذلك وبعبارة اخرى انه
اذا كان طريق تحمل النقل هو المخالطة والمعاشرة مع اهل اللسان وان لم يكن الناقل
منهم كالعجمي ذا بادية او كونه منهم وعارفا باللغة فيكون الاخبار حسيا واما اذا
لم يكن منهم ولا مخالطا معهم بل كان طريق [illegible] بواسطة
القراين الواصلة اليه او الاعتبارات والمقايسات العقلية فيكون الاخبار عن حدس ولا
يجب التعويل عليه فاندفع الاشكال واما الاشكال الثاني فدفعه انه اذا كان الناقل
من اهل الخبرة اما لكونه منهم او لمخالطته معهم فالاصل في اخباره ان يكون مستندا
الى الحس لان احتمال كونه من اجتهاد وحدس ضعيف لا يعتني العقلاء به في حقه وبالجملة
اذا كان الناقل هكذا فالعقلاء يحكمون عند الشك بكون اخباره [illegible] استنادا
الى الاثار الحسية ولا يعتنون باحتمال الخلاف سواء كان ذلك الناقل من العلماء ام من
اوساطهم [illegible] احتمال الخلاف
واما اذا كان ممن لم يعاشرهم ولا منهم كالعجمي الغير المخالط فالاصل في اخباره
ان يكون مستندا الى الحدس [illegible] اللغة التي ينقلها
بالاثار الحسية المشاهدة من اهلها فان ذلك مما يتفق [illegible] اذا عرفت ما ذكرنا
من اشتراط كون الاخبار عن حس في باب اللغة يجري في غيرها من المواضع كما في الشهادات
في مقام المرافعات نعم لو شهد الشاهد [illegible] لم يعلم ان شهادته من باب الحدس
او الحس فيحمل على انها من باب الحس للاصل يعني الظاهر فيحكم بمقتضى شهادته لذلك [illegible]

احراز الشرط المذكور في حجية الاصل ومن هنا ظهر ضعف ما تمسك به بعض في جواز
الاخذ بالشهادة العلمية من اختلال الامور وتضييع الحقوق وتعطيل القضاء
الا اذ لا ريب انه بعد البناء على احراز الشرط المذكور بالاصل لما لا يلزم ما ذكره
ولو بني على الاخذ بالشهادة العلمية فلا ريب انه يوجب تضييع الحقوق سيما في امثال
زماننا هذا ثم ان ما ذكرنا من الاصل المذكور في احراز الشرط المذكور انما اذا لم
يكون شهادته عن حدس غالبا فانه يوجب الوهن في الاصل المذكور ويسقط
المزبور ح فيجب السؤال عن وجه الشهادة من انها علمية او حسية المثبتة ثانيا
انه من طرق معرفة اللغة قول العدل اذا لم يكن من اهل الخبرة بان يخبر عن نفس
الوضع بان يقول ان اللفظ الفلاني موضوع لكذا والحق فيه التفصيل بانه يحجه
الى الاثار والاحكام الشرعية الكلية بمعنى انه ان وقع هذا اللفظ في الكتاب
والسنة يترتب عليه مفاده من الحكم الشرعي بمقتضى اخبار هذا العدل عن المعنى
الاحكام الشرعية كان يقع في الموضوعات كالاقارير والوصايا فلا اما الاول فلانه
من الظنون التي يتوقف عليها الاستنباط والاجتهاد كالظنون الرجالية
فكما ان الظنون الرجالية يتبين بها حال الراوي ويستخرج المجتهد بسببه الحكم الشرعي
كذلك قول العدل فيما نحن فيه يتميز مراد الاسولة الصادرة من السائلين في الاخبار
عن الاحكام الشرعية فيستنبط المجتهد الحكم الشرعي عن اجوبتهم عليهم السلام بعد هذه
الاسولة بقولهم بكلمة نعم اذ لولا تعيين السؤال لما فهم ان المراد بالجواب ما هو مثلا
اذا ورد في الاخبار ان السائل سأله عن ان التيمم يجوز بالصعيد فاجابه بنعم بنعم
ان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض فهي يكون معنى قوله نعم انه يجوز التيمم على مطلق
وجه الارض وان معناه التراب الخالص فيكون معنى الجواب انحصار الجواز فيه فاذا
اخبر العادل بان الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض فيحمل بسبب ذلك قول

السائل

السائل على هذا المعنى فيكون معنى الجواب هو ما اريد من السؤال فيكون معنى نعم
انه يجوز التيمم بمطلق وجه الارض وكذلك يتميز مراد الشهيد عنه في مقام الجواب والسؤال
كما في اية التيمم فاذا كان قول اللغوي في مقام الاحكام الشرعية من الظنون التي
يتوقف عليها فهم الحكم الشرعي فيكون معتبرا بالاجماع المركب من القائلين بحجية
قول العدل في نفس الاحكام الشرعية الذي هو خبر الواحد المصطلح لان كل من قال
بحجية خبر الواحد المصطلح اعني الاخبار عن السنة قال بحجية قول العدل في غير خبر الواحد
المصطلح اذا كان مما يتوقف عليه الاجتهاد بان يخبر عن الوضع لا السنة ووقع
اللفظ في الكتاب او السنة بل هذا الاجماع قائم في حق المقلدين ايضا بالنسبة
الى قول الناقل للفتوى عن المجتهد فانه ايضا مما يتوقف عليه فهم الحكم الشرعي
للمقلد هذا هو المراد بقولنا في اول عنوان حجية قول اللغوي اذا انتهى بها
لم يكن المخبر جامعا الشرائط الحجية مع ورود اللفظ الذي ينقل وضعه في مورد
الاحكام الشرعية لا انا نبحث عن حجية خبر الواحد بعينه عنده فان المراد بالاغناء
انه بعد اثبات حجية خبر الواحد في الاحكام فالاجماع قائم على حجية الموضوع وجوب
العمل بقول الواحد الجامع لشرائط الحجية عند القائلين بحجية واما الثاني اعني عدم
قوله بالنسبة الى الموضوعات فلان الاصل عدم حجية خبر الواحد لاشتماله على وجه اقتضى مقام
حجية قول العادل في الاحكام الى الموضوعات فلان الاصل عدم حجية خبر الواحد لاشتماله على
وجه لا يقتضي في مقام حجية قول العادل في الاحكام الى الموضوعات واما اية النبا
وان كان موردها في الموضوعات الا انه في الاستدلال بها وجوها من الاشكال تبلغ
ثلاثين او تقرب منها ومع تسليم دلالتها فالاجماع قائم على تقييدها بالضميمة
يعني ان المراد حجية قول العادل في الموضوعات اذا انضم اليه غيره لا لاعطاء البينة
انه من طرق معرفة اللغات خبر الواحد المصطلح يعني ان ينقل الناقل ان المعصوم ع

قال ابن الصعيد موضوع لكذا وهكذا الى غير ذلك من الالفاظ والحق فيه ايضا
التفصيل بين كون ذلك اللفظ واقعا في حيز الوضع فليس بحجة في الوضع المذكور
في قول العدل في اختصاص ادلة خبر الواحد بالاحكام الشرعية بان يكون واقعا
في حيز الاحكام الشرعية في الكتاب او السنة فيكون حجة في الجملة ثم انه اذا وقع
في حيز الاحكام الشرعية اختلفوا فيه على اقوال ثلثة القول بعدم الحجية مطلقا
والحجية مطلقا والقول بالتفصيل بين كون المخبر جامعا لشرائط الحجية فيكون حجة
وبين عدم كونه كذلك فلا يكون حجة والقول الاول هو القول الاخير حجة القول الاول
الاصل ودعوى انصراف ادلة خبر الواحد الى ما اذا اخبر العادل بنفس الحكم الشرعي
عن المعصوم وعدم شمولها لما اذا اخبر بما يكون مما يتوقف عليه استنباط الحكم
الشرعي حجة القول الثاني دعوى اطلاق الادلة المذكورة وشمولها لما نحن
فيه ونفي اشتراط الحجية بشرط الاصالة الا ما لا ثبت لنا على الحق انه اذا كان
المخبر جامعا الشرائط الحجية في الادلة الدالة على حجية قوله معتبر سواء كان حاكيا
عن الحكم الشرعي او عن غيره بحيث يحصل التواتر من الاخبار معنى على ذلك ولو
يحصل القطع بالاجماع من الاجماعات المنقولة واما اذا لم يكن جامعا الشرائط
فلا دليل على حجيته والاصل عدم الحجية اذ لا ريب ان كل واحد من ادلة خبر الواحد
لا يستقيم لكونه دليلا على المدعى الى الضعف سنده او لضعف دلالته فلا يجوز
التمسك باطلاق بعض الفاظها منها بل دليل حجية خبر الواحد هو العقل
المتيقن منه قيام على حجيته اذا كان المخبر جامعا الشرائط الحجية اذ الدليل انما هو
تواتر الاخبار معنى وحصول الاجماع من الاجماعات المنقولة والتواتر والاجماع لم يحصل
العلم بهما بازيد مما اخترنا فيما ذكرنا ظهر الجواب عن حجتي القولين الاولين ثم ليعلم
بعد ما بنينا على حجية قول اللغوي من باب العمل بخبر الواحد المصطلح في اللغات

فانه ح

فان صرح الناقل بحقيقة اللفظ في المعنى او مجازيته فلا اشكال والا فان كان نقل الناقل
ان اللفظ الفلاني اسم للمعنى الفلاني فالظاهر الحمل على الحقيقة لان الاسم حقيقة في
الكلمة الموضوعة للمعنى وان كان يستعمل في الاعم كما في مسئلة الصعيد والاعم انه لا ريب
انه ليس مرادهم كونها اسما حقيقيا حقيقة بل مرادهم انها مستعملة فيها حالا وان
لم يكن قول الناقل هكذا فان كان بطريق الحمل بان يقول ان الصعيد هو وجه الارض
او التراب الخالص فان كان للمعنى واحد فان الاصل فيه الحقيقة لعدم امكان المجاز
بلا حقيقة وان كان متعددا فالظاهر حقيقته للمعنى الذي ينقله الا اذا
بشاكلة الناقل اذا كان من اللغويين ومشاته اذ الظاهر انه عارف بالحقيقة
والمجاز وظاهر ايضا انه بعيد في حق العارف تقديم المجاز على الحقيقة واما
غير المعنى الاول فان يجري فيه اما الزعم او الاشتراك بامكان نسبها بطرق وجوده
فيعين كونه مجازا والا فالتوقف والدليل على اعتبار هذا الظهور ولو في ظهور حال
اللغوي بناء العقلاء على اعتبار مثله اذا لم يكن من اللغويين واهل الخبرة
فيشكل التعيين فلابد من التوقف وقال بعضهم انه لو كان طريق بيان الناقل
باللفظ من يكون تفسيرا باللفظ عنده فالظاهر انهما ظاهران في كون اللفظ مجازا
في المعنى الذي وقع به تعريفه وتفسيره الا انه يجيء من المنع فان الناقلين للغة انما هم
على استقصاء موارد الاستعمال وقلة الاستعمال لا تكون دليلا على المجاز
هذا كله في الطرق الشرعية لمعرفة اللغات وقد عرفت انها ثلثة قول اللغوي
واهل الخبرة على المشهور وقول العدل بخبر غير الواصل الى المصطلح وخبر الواصل للمصطلح
على المختار والمشهور ايضا بالتفصيل الذي ذكرناهما بقي الكلام في الطرق العقلية
ومن الطرق لمعرفة اللغات العقل ومن الطرق العقلية اصل العدم لكنه
لا يثبت به نفس الوضع بل الذي يثبت به انما هو كونها كيفيا ودالا انه اللازم حقه

له من التقدم والتأخر وللاتحاد والتعدد ويقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة الاول
في ان المراد منه فيما نحن فيه ماذا فنقول انه يحتمل ان يكون المراد به القاعدة الخاصة
المعتبرة في الموارد الخاصة اعني المنقولات او يكون المراد الاستصحاب القهقرى الشرعي المعتبر
في هذا المورد الخاص اعني استصحاب العدم الازلي الخاص بان لا يكون اعتباره منوطا
باعتبار كلي الاستصحاب من باب العقل والا باعتبار مطلق الاستصحاب العدمي او يكون
المراد به الغلبة اعني غلبة عدم النقل لاتحاد المعنى العرفي مع المعنى اللغوي او يكون
المراد من اصل العدم الكبرى الكلي الذي يستدلون به في جميع الموارد وفي خصوص المراد
اختار احد الوجهين في ذلك الاصل الكلي من انه استصحاب العدم الازلي او انه
قاعدة مستقلة لا تعدد وما دار على اتحاد الحالة السابقة ويحتمل فيه التفصيل بين
بالنسبة الى موارد استعمالها بان ينظر الى دليل اعتباره فان ظهر ان اعتباره منوط
على اتحاد الحالة السابقة فيكون المراد به الاستصحاب وان ظهر انه منوط بالغلبة
فيكون المراد به الغلبة وان ظهر عدم اناطته بشيء من الامرين وان الظن بنفس
الشك فيكون قاعدة مستقلة وكيف كان فصار في المقامات الاحتمالات اظهرها
الاخيرة لما سنبين من ان اعتباره في جميع موارد استعماله ليس من جهة واحدة بل
في بعضها من جهة الغلبة وفي بعضها الاخر من جهة الاستصحاب او القاعدة كما
يجيء المقام الثاني في بيان الموارد التي يستعملها ويستعملون فيها العلماء
فاعلم انها ثلاثة الاول ما اذا علم بوضع لفظ لمعنى في الزمان السابق وجهل
استعماله في الزمان اللاحق في معنى وعلم بكونه حقيقة في هذا المعنى الذي يستعمل
فيه الان لكنه يشك في ان هذا المعنى هل هو عين ذلك المعنى الذي نعلم بوضع اللفظ
له من قبل فيكون متحدا معه او غيره فيلزم نقل اللفظ من ذلك المعنى الى هذا
فمرجع الشك هنا الى الاتحاد والتغاير الثاني ما اذا علم الان بوضع اللفظ لمعنى بخصوصها

او خصها

او بمخصص المعنى ثم وقع الشك في ابتدائه تاريخ حصول الوضع ورجع الشك هنا

الى مجهول تاريخ الوضع وبعده زمانه ثم لم يعلم مع ذلك وضع هذا اللفظ للمعنى اخر غير

هذا المعنى ونقله منه اليه مع الشك في تاريخ النقل وان لا يعلم لمعنى غير هذا المعنى

وكيف كان فهذا الكلام في هذه الموارد فيما اذا كانت الحاجة الى تعيين ابتدائه الوضع من

الحيثية لا غير الثالث اذا وجد استعمال اللفظ في معنيين مع العلم بوضعه لاحدهما

اجمالا او تفصيلا وشك في وضعه للاخر ايضا مع عدم الفقد الجامع والعلاقة

الظاهرة بين المعنيين هذه هي موارد استعمالها فاذا استعملوه في المورد الاول

فيعبرون عنه باصالة عدم النقل ويثبتون به تقدم الوضع الاولي واتحاده مع الوضع

السابق واذا استعملوه في المورد الثاني فيعبرون عنه باصالة عدم الاشتراك

ويثبتون به تاخر الوضع وتعيين مورد الشك واذا استعملوه في المورد الثالث

فيعبرون عنه باصالة عدم الاشتراك ويثبتون به اتحاد الوضع ومجازية اللفظ

في المعنى الاخر خلافا للسيد المرتضى حيث انه حكم بالاشتراك لكن خلافه

ليس في اعتبار الاصل المذكور بل في المسئلة الاخرى وهي ان الاستعمال هل علامة

الوضع اولا وهو قدس سره ادعى انه من علائم الوضع فحكم هنا بالاشتراك من باب

كون الاستعمال دليلا وارد على الاصل الاخر فهذه عدم اعتبار الاصل من اصله

اعتباره قد ذهب الى ذلك المذهب غير انه موافق لهم هناك في الحكم على الحقيقة والمجاز

باعتبار الاصل المذكور بنفسه متفق عليه من الكل حتى السيد قدس سره ثم المحقق الشريف

قد عبر عن الاصل المذكور في المورد الاول باستصحاب القهقرى وللنظر فيه

اصطلاح القوم وانه اصطلاح جديد بل الذي اصطلحوا عليه انما هو اصالة عدم

النقل كما ذكرنا ثم ان شيخنا الشيخ قدس سره ... ذلك وان كان لا معنى

لاستصحاب القهقرى فلا وجه على اعتباره بوجه فهو كذلك ... لازم لاستصحاب

معتبر وهو استصحاب عدم وضع جديد للفظ غير ما علم بالنسبة الى الزمان السابق
لكنك ستعرف ما في هذا التوجيه ايضا من ان اعتبار اصالة العدم المنقل من باب الغلبة
ولو كان من باب الاستصحاب على خلاف التحقيق المقام الثالث في ذكر ادلة اعتبار
هذا الاصل فنقول انه لا ريب انه لا دليل على اعتباره شرعا من كتاب او سنة او اجماع
اما الادلة الاربعة فواضح واما الثاني فلان اعتبار الاستصحاب انما هو في مقام
اعتباره بالنسبة الى الحكم الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة عادية او عقلية
فلا يجري في نفس الوضع لانه ليس من الاحكام الشرعية ولا من الحكم الشرعي المترتب
على نفس الوضع لكونه بلا واسطة عقلية بل الدليل عليه منحصر في عمل العلماء بل
كافة العقلاء وهو الحجة وكيف كان فلا ريب في حجيته ومن انكرها فقد كابر وجدانه
واطال في صيانة التعصب عنانه لكنه لم يعلم انها من جهة ملاحظة الحالة السابقة
فيكون الاصل من الاستصحاب العقلي الشرعي او من جهة الغلبة او من جهة غيرها وح
فالشك في تعيين جهة اعتباره عند العقلاء بالنسبة الى كل واحد من الوجوه الثلثة
المتقدمة فنقول انه قد صرح جماعة من مهرة الفن بتقدمهم في الوجه الاول وعلى ان اعتباره
من باب الاستصحاب والاخذ بالحالة السابقة منهم العلامة قدس سره في التهذيب ومنهم
السيد المحقق في شرح الوافية ومنهم المحقق الشريف قده ومنهم الشيخ محمد تقي قده
هؤلاء الاعلام الذين بلغ الينا التصريح منهم على ما حكي عنهم وليتهم ابدلوا الاستصحاب
بالغلبة وانما عنينا ذلك لان الكتاب المعرض للتصريح وان كنت لا اصحب للكتابين
نصرح بان الحق ان وجه اعتباره فيه لعله انما هو الغلبة لا غير وان ما صار اليه
اليه محذور من وجهين الاول انه لم يثبت بعد اعتبار الاستصحاب من باب العقل
عليه غيره وحكمهم بالعقل لكنه لم يعلم اتفاقهم على العمل به في الفقه من باب العقل
الثاني انه على تقدير اعتباره من باب العقل فلا ريب انه مبني على افادة الظن شخصا

كالا بخ

كما نقله العبارة عن بعض كالبحار اونوعا كما هو المشهور ولا يخفى ان كون الشيء مسبوقا
بالعدم الازلي لا يفيد الظن بالعدم مطلقا شمية مع عدمه لا يخفى لتعبد العقلاء
بالبناء على العدم السابق من دون نظرهم على ذلك كما هو المفروض في الحاصل
ان بناء العقلاء على شيء لابد ان يكون اما لاجل حصول الظن لهم او ترجيح بصيرة وبحا
عندهم فيأخذون بالراجح واما لاجل ان آباءهم على ذلك لا يمكنهم مخالفته
وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه اما الاول فكما عرفت واما الثاني فالمفروض
ان الموضوع لاعتبار الاستصحاب من باب العقل وجوده والعقل الا بامر بسيح
الا ان يكون راجحا الثالث انا سلمنا ان وجه الاعتبار انما هو البناء على الحالة
السابقة وان جملة اخطر منها يفيد الظن النوعي لكن نمنع ذلك ليست بعضها
وحدها بل على خطر غلبة فقوا فعل يرد عليه ان هذه ترجع بالاخرة الى
اعتبار الاصل للمذكور من باب الغلبة بطريق الاولى من الاتقاء والتزام واسطة
مشدد دكر وهي البناء على الحالة السابقة فان تو مسلم لعدم الحاجة اليه
بوجه فالاولى الالتزام اولا بان وجه الاعتبار هو عموم الغلبة وعدم الاحتياج
الى تلك الواسطة وثانيا ان هنا غلبتين احدهما نوعية وهي الراجعة الى اعتبار
العدم السابق المعبر عنه بالاستصحاب العدمي وهي غلبة بقاء كل ما كان
مسبوقا بالعدم على العدم واخرى شخصية وهي غلبة اتحاد المعاني العرفية
مع اللغوية ولا ريب في اقوائية الثانية حتى انها بحيث لو وجد لها مورد
مخالف لكان موارد معدودة بين ثلثة وخمسة ولا ريب انه مع وجود الظن القوي
يتعين عند العقلاء الاخذ به ولا يجوز التخطي عنه الى الاضعف فلا يكون
اعتبار اصالة عدم النقل راجعا الى الغلبة النوعية المذكورة فلا يكون
من باب الاستصحاب والبناء على الحالة السابقة لان مدرك اعتباره تلك الغلبة

والعمل على مقتضى ذلك الغلبة الشخصية ليس بناء على الحالة السابقة ولا ناظرا
اليه بوجه فثبت ان مبنى اعتبار الاصل المذكور انما هو غلبة المصادفة لا البناء
على الحالة السابقة بوجه الرابع انه لو كان اعتبار اصالة عدم النقل من
باب الاستصحاب لكانت معارضة باصالة عدم تاخر الوضع اذ كما يقال
الاصل بقاء الوضع الاول وعدم نقل اللفظ عنه الى غير المعنى الاول كذلك
يصح ان يقال الاصل تاخر هذا الوضع للعالم بهذا اللفظ في الحال وعدمه
بالنسبة الى الازمنة المشكوكة المتقدمة وهذا لا يقتضي سقوط الاصل
المذكور من الاعتبار مع انك قد عرفت الاتفاق من العلماء بل العقلاء
على اعتباره وكيف كان فهذا الاشكال اقوى ما يرد على مشهور المحققين
الزاعمين ان اعتباره من باب الاستصحاب هذا وقد اجيب عن هذا الاشكال
بان تعارض الاصلين المذكورين من باب تعارض المزيل والمزال
اذ الشك في تاخر الوضع ناش عن الشك في النقل فاذا اجري الاصل
في السبب الذي هو النقل فلا يبقى بعده مورد لاصالة التاخر فهذا الاصل
المسبوق مزيل لذلك الاصل وذلك لا يعارضه وهذا نظير استصحاب
الطهارة في الماء المشكوك الطهارة المسبوق بها اذا استعمل في تطهير
الشيء المتنجس فانه مزيل لاستصحاب النجاسة بالمتنجس بعد التطهير به
فان الشك في طهارة المتنجس مسبب عن الشك في طهارة الماء
الذي غسل به فاذا احرزنا الطهارة فيه بالاصل فلا يبقى لاستصحاب
النجاسة مورد وهذا وفيه منع كونهما من قبيل السبب والمسبب المعبر عنهما بالمزيل
والمزال بل هما فيما اذا كان السبب بنفسه مقتضيا للمسبب لا بان يكون الشك
سببا للشك في المسبب كما في مثال استصحاب الطهارة فان زوال طهارة

الماء

الماء يقتضي ارتفاع النجاسة في المثال المذكور وهذا بخلاف ما نحن فيه فان عدم
النقل بذاته لا يقتضي عدم هذا الوضع المعنى لامكان ابقاء الوضع الاولى
دون وضع جديد للفظ في معنى اخر فيكون مشتركا فان قلت ان احتمال
الاشتراك منتف في المقام بالفرض ان المفروض دوران الامر بين النقل
وهجر اللفظ عن المعنى الاول وبين عدم النقل واتحاد الموضوع له المعلوم
الان مع الذي علم اجمالا قلت نعم لكن نقول بان هذا بسبب خصوص الفرض
وهو لا يوجب كون عدم النقل بذاته مقتضيا لعدم الوضع الان نعم لو صار
المقام بالفرض من قبيل المتلازمين فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر
لكن الملازمة اتفاقية لا ذاتية هذا غاية التحقيق في دفع الاشكال
انتهى اقول ان اصالة عدم النقل سليمة فتثبت به القدم والاتحاد وتوضيح
ذلك ان المفروض انا نعلم اجمالا ان اللفظ لم يزل موضوعا للمعنى في الازمنة
التي نشك في ثبوت الوضع الان له فيها فاذا ثبت بالاصل عدم هذا الوضع في تلك
الازمنة وتاخرها الى هذا الزمان فيثبت بذلك كونه موضوعا للمعنى اخر
غير هذا المعنى في الازمنة المذكورة وهو ايضا مشكوك فيجري فيه ايضا اذ الاصل
عدم وضع اللفظ له في تلك الازمنة فيتعارض الاصلان فيبقى اصالة
عدم النقل سليمة هذا كله بناء على اعتبار اصل العدم في المورد الاول
الذي يعبر فيه عنه باصالة عدم النقل واما وجهه في المورد الثاني والثالث
المعبر عنه في اولهما باصالة تأخر الحادث وفي ثانيهما باصالة عدم الاشتراك
فالظاهر انه الاستصحاب اما المورد الثالث فلانه لا وجه لخصوصية فيه سواه واما
فلان الظاهر ذلك وان امكن دعوى هذه الغلبة لكن الشان في اثباتها هنا
ثم ان بعض محققي الفن وهو الشيخ محمد تقي ره احتج على اعتبار الاصل في الموارد

في الموارد الثلثة بانه مفيد للظن وهو حجة في اللغات ويتوجه عليه الاشكال

صغرى وكبرى اما الاولى فلانه لا يفيد الظن في بعض المقامات اصلا سيما اذا كانت

الشهرة على خلافه فان خلافه مظنون ح واما الثانية فلان اعتبار الظن

مطلقا في اللغات يكاد ان يكون مخالفا للاجماع فكيف يمكن فيه دعوى الموجبة

الكلية هذا مضافا الى انه لم يذهب احد من العلماء الى اعتبار الظن الفعلي

في اعتبار الاصل المذكور في واحد من الموارد الثلثة ومن هنا ظهر انه لا وجه لمن

تمسك في حجية الاصل المذكور بما فهم ومن الطرق العقلية الى معرفة الوضع

الاستعمال المستمر ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في بيان الاقوال

والثاني في تحرير محل النزاع اما الاول فاعلم ان المعروف فيها ثلثة الاول انه

دليل على الحقيقة مطلقا وهو للسيد قده الثاني عدمه مطلقا بل الاصل فيه

المجاز وهو المنسوب الى ابن جني الثالث التفصيل بكونه دليلا عليها

مع اتحاد المستعمل فيه وبعدمه مع تعدده وينسب الى المحقق القمي ره والى المش

ويظهر من استدلال السيد قده ذلك ايضا كما سنذكره لكن الذي نسب

اليهم اقا جمال قده في حاشية العضدي عدم كونه دليلا على الحقيقة مطلقا

فعلى هذا انه لا ما ذهب اليه ابن جني من كونه دليلا على المجاز فيصير النسبتان

متنافيين وكيف كان الظاهر وجود القولين المذكورين حتى لم يعلم ان ايهما

مشهور فيصير الاقوال اربعة فان الذي يظهر من الشيخ قده انه قائل بما

نسبه اقا جمال قده الى المشهور كما ستعرف في طي النزاع فتفصيل انه بين السيد وبين

غير ابن جني فيما اذا تعدد المستعمل فيه واما مع اتحاده فالكل متفقون على كون

الاستعمال دليلا على الحقيقة ويظهر ذلك من احتجاج السيد قده على ما صار اليه

في صورة تعدد المستعمل فيه حيث قال ان استعمال اللفظ في معنيين الا

كاستعمال

كما استعمل في معنى واحد فان الظاهر منه ان المخالفين لم ينقلوا الموضوع لكونه
دليلا في صورة الاتحاد هذا لكن الظاهر ان النزاع عام لصورة الاتحاد ايضا بل
بل هو صريح كلام الشيخ قدس سره في العدة في مبحث الامر حيث انه قدس سره ذكر في طي الاستدلال
على نفي اشتراك الامر بين الوجوب والندب ان الاستعمال كما لا يكون دليلا
على اثبات الحقيقة فيما اذا تعدد المستعمل فيه كذلك لا يكون دليلا عليه فيما اذا
اتحد فان مرجع اعتبار عدم التعدد هو ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي قبل
استعماله في الموضوع له ولا ريب انه لا دليل عقلا على امتناعه للامكان ان يضع
الواضع لفظ المعنى فاطلع تابعوه عليه فاستعملوا اللفظ في المعنى المجازي
المناسب للموضوع له قبل استعماله في الموضوع له نعم لو انحصر طريق تعليم الاوضاع
في الاستعمال فيكون دليلا عليه مع الاتحاد وليس كذلك انتهى موضع الحاجة
من كلامه قدس سره بطريق النقل بالمعنى اقول يمكن منع ظهور كلام السيد قده
ايضا فيما ذكره لاحتمال انه قده لعله اثبت صورة الاتحاد بدليله ثم قاس
صورة التعدد عليها لجامع زعمه بينهما وكيف كان فنحن نسوق الكلام في
كلتا الصورتين ونحقق ما هو المختار في البين فنقول ان صورة الاتحاد
تتصور على صور ثلاث الاولى ان يعلم باستعمال اللفظ في معنى مع العلم بعدم
استعماله في هذا اللفظ قبل هذا الاستعمال الثانية ان يعلم باستعماله في معنى
مع الشك في اصل استعماله قبله كذلك الثالثة ان يعلم باستعماله في معنى الان
مع العلم باستعماله قبله لكنه يشك في اتحاد المستعمل فيه في الموضعين
وتغايره وهذا كما في لفظ ليلة القدر فانا نعلم انه استعمل في ليلة النصف
من شعبان ونعلم ايضا انه استعمل في معنى قبل استعماله هذا لكنا نشك
في ان المستعمل فيه في الاستعمال القبلي هل هو هذا المستعمل فيه الذي هو ليلة

النصف من شعبان او غيره اذا عرفت هذه فنقول ان القاعدة المعولية في
الصورة الاولى تقتضي لمذهب البهائي الشيخ قدس سره لعين الدليل الذي ذكره اللهم
الا ان يثبت اعتبار الاستعمال الخ بدليل وارد على تلك القاعدة ولم يدل عليه
باثباته ولو قيل نعم يمكن ما ذكر من سبق استعمال اللفظ في المعنى المجازي عليه
بالنسبة الى المعنى الموضوع له بحسب العقل لكنه نادر واما الغالب سبق ارادة الموضوع
له من اللفظ فيتوجه عليه المنع صغرى وكبرى اما الاولى فلانا لم نطلع على حال
الواضعين ولم نرهم ولم يصل الينا انهم سبقوا الى استعمال اللفظ في الموضوع له
واما الثانية فلانه لا دليل على اعتبار تلك الغلبة الا بناء العقلاء ولو ثبت
انه على اعتباره في جميع الموارد واصالة عدم النقل ولا يجوز فيه التعدي الى غير
مورده لانه امر لبي لم يعلم وجهه حتى يتعدى الى غير المورد فيثبت منه قاعدة كلية
سارية في جميع الموارد واما الصورة الثانية فالكلام فيها ما مر في الاولى
المعروف من ان مآل النزاع فيها الى كون الاستعمال الابتدائي دليلا على
الوضع وعدمه وهذا بعينه جار في الثانية في اثر الامارات او ان ابتدائية
الاستعمال في الاولى بالقطع وفي الثانية باصالة عدم غير هذا الاستعمال
المعلوم الان في الازمنة السابقة فالكلام فيه الكلام ثمة والجواب الجواب
واما الثالثة فحكمها ايضا كالاولى فان الاستعمال الابتدائي يجري فيها ايضا
بالاصل فيجري فيها ما مر ثمة فانا وان علمنا فيها باستعمال اللفظ قبل هذا
الاستعمال لكن نقول ان الاصل عدم معنى اخر لهذا اللفظ غير هذا المعنى
استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال فاذا ثبت اتحاد المستعمل فيه فيهما بالاصل
ثبتت ابتدائية الاستعمال ايضا فان المراد بالاستعمال الابتدائي عدم
سبق استعمال اللفظ في معنى الى استعماله في هذا المعنى وحاصل الكلام

في الصور

في الصور الثلث ان مرجع النزاع في كلها الى ان الاستعمال الابتدائي دليل على وضع
اللفظ لما استعمل فيه ابتداء او لا فاذا ابتدائية الاستعمال في بعضها ثبت
بالقطع وفي بعضها بالاصل ورجع ادلة المثبتين الى وجوه منها بناء العقلاء
ومنها اجماع العلماء ومنها عدم جواز المجاز بلا حقيقة عقلا او لان الغلبة
على خلافها وهي تفيد الظن بالوضع والجواب عنها عدم ثبوت بناء العقلاء
والاجماع العملي بل المعلوم خلافه لما عرفت من تصريح الشيخ وغيره على المنع وعدم
قيام الدليل على امتناع المجاز بلا حقيقة نعم الممتنع هو المجاز بلا حقيقة الابدي
بان لا يستعمل اللفظ في الموضوع له ابد الابدين بل استعمل في المعنى المجازي ولا يبعد
لعدم الفائدة للوضع فيكون لغوا او قولهم امتناع ذلك لا يخفى نظر لامكان
ان يضع الواضع لفظا لمعنى ولم يستعمله في الموضوع له لكن كان غرضه من الوضع
استعماله فيه ثم استعمل اهل اللسان اللفظ ابتداء في المعنى المجازي بعد احتياجهم
الى تفهيم الموضوع له نعم ذلك نادر جدا بحيث يحصل القطع بعدمه غالبا ودعوى احتماله
فالظن ان بناء العرف على عدمه لبعده واما غلبة استعمال اللفظ في الموضوع له
قبل استعماله في غيره فهي ممنوعة وعلى جميعها الاثبات على فرض تسليم الصغرى
فنطالب بدليل الكبرى هذا ثم ان مثل المحقق القمي ره للصورة الثالثة بلفظ [illegible] شرعا
كاشتراك البيع ايضا لكن الظاهر ان التمثيل في غير محله اذ الكلام فيما اذا كان اللفظ له معنى
لمعنى لغة اذا كان المراد اثبات وضعه لما استعمل فيه لغة او شرعا اذا كان المراد
شرعا ولا ريب ان لفظ القدر ليس له واضع لا لغة ولا شرعا ودعوى ثبوت الحقيقة
الشرعية فيها ودونها خرط القتاد بل هي باقية على وضعها الافرادي اللغوي
ولما اضيف بجانه تعالى اراد به العهد فعلم ان المراد ليلة خاصة معهودة بين
بينهم عليهم السلام لكنها مرددة عندنا بين ليالي العشر الاخير تنبيه اعلم ان الوضع كونه تعيينا

الابتدائي دليلا على الوضع فيما اذا لم يحصل منه القطع واما اذا حصل منه ذلك كما هو
الغالب فيجدي في ساير الطرق الى الوضع فلا يمكن منع حجيته لان العقل مع
القطع وحصر افادته القطع غالبا ان الغالب في تفهيم الاوضاع انما هو بالترديد
بالقراين بمعنى استعمال اللفظ في الموضوع له وتفهيم المخاطب بالقراين واما
تفهيمه بالتنصيص فهو قليل جدا فالاستعمال غالبا بحيث توجب القطع بالوضع
ولو فرض افادتها الظن لبعض الموارد فملتزم بعدم حجيته كما هو يشير اليه ما ذكرنا
استدراك الشيخ قده بقوله نعم لو اقتصر في تفهيم الاوضاع على الاستعمال
فيكون دليلا ثم ان الثمرة بين القولين يكون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع
اذا لم يفد العلم وبين القول بعدمه كما هو المختار تظهر بالنسبة الى الاستعمال
على المعنى الذي يتوقف ويرجع الى الاصول العملية حسبما تقتضيه المقام هذا كله اذا اتحد
المستعمل فيه واما اذا تعدد فيقع الكلام في جهتين الاولى في بيان حال المعنيين
المستعمل فيهما اللفظ بالنسبة الى غيرهما من ان اللفظ حقيقة في المعنيين في الجملة
او ان الوضع لامر ثالث لم يستعمل فيه اللفظ بعد وبعبارة اخرى الكلام
في اثبات الوضع لاحدهما في الجملة معقولا ان الحال في الجهة الاولى نظير الحال
في صورة اتحاد المستعمل فيه من عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع بل مرجع
اعتباره ايضا الى عدم جواز المجاز بلا حقيقة وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يحصل
القطع منه بالوضع لاحد المعنيين في الجملة فيقع الكلام فيه الى الجهة الثانية
واما الجهة الثانية فيتصور محل الكلام فيها على صورتان للمعنيين اللذين
استعمل فيهما اللفظ اما ان يكونا من قبيل المتباينين واما ان يكونا من قبيل العام
والخاص وعلى الاول اما ان يكون بينهما جامع اولا وعلى الثاني اما ان يكون فيهما علائم
ظاهرة مجوزة للاستعمال المجازي اولا فيصير الصور اربع اما الاولى فهي اذا كانا من

من قبيل

من قبيل المتباينين وكان بينهما جامع فالاولى الحاقهما بالاشتراك اللفظي
وهو للسيد قدس سره واتباعه والمعنوي وهو الاكثر للمخالفين للسيد والحقيقة والمجاز
وهو لقليل منهم فمقول الحق الابجي الحق ان كل واحد من الاحوال الثلثة يرجع فيه الى القياس
اما قول السيد فلان الدليل الذي ذكره قدس سره انما هو فيما من صورة تعدد المستعمل فيه
على صورة اتحاده وقد عرفت ما فيه للمقيس عليه مع الفارق لما بينا من ان الاستعمال
في صورة اتحاد المستعمل فيه يفيد العلم بالوضع غالبا لكن فيما نحن فيه لا يحصل منه
العلم بوضع اللفظ لكلا المعنيين نعم يحصل منه القطع بوضعه لاحدهما في
الجملة غالبا لكنه لا يثبت ان الكلام بعد فرض ثبوت الوضع لاحدهما والدليل واما
القول الثاني فانه وان ذكر وجهان الاول الغلبة الثاني الاصل لان كلا
من الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز مخالف للاصل اما الاشتراك اللفظي
فلان الاصل عدم الوضع واما المجاز فلان الاكثر هو من الاشتراك المعنوي فيكون
الحوادث الملاحظة الاكثر فيندفع بالاصل لان المجاز لا بد فيه من الحمل على
ملاحظتها من الوضعين ومن ملاحظة العلاقة بخلاف الاشتراك المعنوي
اذ لا بد فيه من قرينة معينة بحسب ما يحتاج بعد الى علاقة ولا الى ملاحظتها
ولا الى القرينة الصارفة ولا الى ملاحظتها وهذا الوجه الاخير مذكور في الشرح
على ما حكى هذا والجواب عن الاول من الوجهين انه لا اصل للغلبة المذكورة كما صرح به
شيخنا المرتضى قدس سره انما هو حقيقة ومجاز الا وبينهما جامع يمكن تعليس العلاقة
ودعى بها في جانب المجاز فبان المجاز اكثر من الاشتراك المعنوي فان قيل لعل المراد
ما بالجامع هو القريب لا كل ما يتوهم بين المعنيين ولو كان بعيدا قلنا ما من حقيقة ومجاز
الا بينهما جامع قريب لان الجامع القريب ليس الا الجنس القريب وهو تمام الحقيقة المشتركة
بين النوعين وما من حقيقتين الا بينهما جامع الا انه يوجد بينهما جامع قريب هو عام

لان تمام مجمع اشتراكهما هو الجامع القريب لو قيل المراد بالجامع هو الذي
يكون من الذاتيات لا الاعم ولا يرد ان اغلب المجاز ليس الجامع بينهما من
الحقايق بل الامور العارضة كالصفات قلنا انه لا يرد ان جميع المشتقات
من الاشتراك المعنوي مع ان الجامع الذي وضعت له انما هو من الاعراض
وكذا المصادر ولا يرد ان المصادر مما يشتق منه اغلب من بين اسماء
الاجناس فليس الغالب في الاشتراك المعنوي ان يكون بين المعنيين جامع
من الامور الذاتية بل الغلبة على خلافه وكيف كان فلا معنى لدعوى
الغلبة المذكورة بوجه والجواب عن الوجه الثاني انه ان كان بين المعنيين
المراد بيان حال المعنى وجعله محطا للنظر مع الاستعمال الفعلي كما هو ظاهر
كلام السيد عميد الدين قده بان يقال ان حال المعنى لو كان اللفظ فيه
مشتركا لفظا او مجازا ان يكون الحوادث اللازمة له مع كونه مشتركا معنى اقل دونه
ففيه انه لا يخفى ان القضية تقديرية والاصول لا تجري في القضايا التقديرية
لان لوازمها انما لا يعقل نفي اللازم مع فرض ملزومه الذي هو العلة
لاستحالة الانفكاك بينهما والا فلا ملزوما لها التوصيفية لانها فرض وجودها
ولا معنى لنفي الوجود الفرضي مع عدم وجودها فعلا حتى تنفى بالاصل
وان كان المراد بيان حال المعنى مع فرض الاستعمال الفعلي للفظ ان يكون
الغرض تعيين الاستعمال بالاصل ثم تعيين المعنى بتبع التعيين الاستعمال
فلا وجه لانه ينقل الكلام الى مرتبة اخرى وهي انه اذا اسقط الاصل في الملزوم
هو جار في اللازم واذا فرض فيما نحن فيه ان اللفظ استعمل في معنيين المعنى
لم يعلم انه على سبيل الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز او على سبيل الاشتراك
المعنوي وان الحوادث المخالفة للاصل على الاحتمال الاخير اقل منها

على الاول

على الاولين فلا ريب انه لا يجري في خصوص الاستعمال الا انه في كل واحد من الاحتمالات
معارض بمثله في الآخر اذ كما يقال الاصل عدم الاشتراك اللفظي او المجاز كذلك يقال
الاصل عدم الاشتراك المعنوي فاذا سقط الاصل في الملزوم الذي هو الاستعمال
يجري في لوازمه فيتعين جريان الاصل في الاستعمال الذي هو اقل حادثا من غيره بحسب نفس
تعدد احتمال المعنى من اشتراك اللفظ فيبقى معنى لا انه الذي لو استعمل اللفظ على تقديره
يكون اقل حادثا هذا توجيه الوجه المذكور بناء على الاحتمال الثالث وفيه انه مع تسليم
الصغرى اعني كون الاستعمال على تقدير الاشتراك المعنوي اقل مؤنة وحادثا
منه على تقدير غيره الكبرى ممنوعة اذ لا معنى لجريان الاصل في اللوازم والحوادث الزائدة
على تقدير غيره لكن الصغرى ممنوعة ايضا بوجهين الاول ما ذكره صاحب الحاشية من
ان المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي اكثر منه على تقدير كون اللفظ حقيقة
في احد المعنيين ومجازا في الآخر فانه على التقدير الثاني يحصل في الواحد على
المدعى فقط لان كل واحد من المعنيين المستعمل فيهما اللفظ يصير معنى مجازيا
للفظ فيتعدد المجاز المخالف للاصل فيصير اكثر لكونه فيه نقضا للاصل الوارد
عليه المحشون كالسلطان وغيره وملا ميرزا جان انه مبني على الصغرى المذكور على
اثبات تساوي الحوادث اللازمة للاستعمال على تقدير الاشتراك المعنوي لها
على تقدير المجاز او اكثريتها على التقدير المذكور لان تلك الحوادث من لوازم
الاستعمال الفعلي الخارجي لا من لوازم المعنى مع قطع النظر عنه مع انك قد عرفت
انه لو لوحظت هي مع نفس المعنى مجردا عن ملاحظة الاستعمال الفعلي الخارجي
للاصل لا ينفيها ولا يخلو ذواتها الفرضية ولا ريب انه لا يلزم من تعدد المعنى
المجازي اكثرية استعمال اللفظ مجازا بالنسبة الى الحادثة كما ذهب توهم بل يمكن
اكثرية استعمال اللفظ الذي له معنى مجازي واحد من ذلك للمعنى المجازي

بالنسبة الى استعمال اللفظ له معان مجازية فيها المجاز فلا وجه لمنع الصغرى
المذكور بجريه على الاخطار بتعدد المعنى المجازي على تقدير الاشتراك المعنوي
ودعوى اكثرية الحوادث المخالفة للاصل وان شئت قلت ان المجاز كالحقيقة
من صفات اللفظ فانه هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له فاللفظ لا يتصف
بكونه مجازا الا بعد استعماله في خلاف ما وضع له فاذا الاستعمال الماخوذ في
مفهومه فيلاحظ الامر في وجوده وعدمه وكثرته وقلته على ملاحظة الاستعمالات
الخارجية للفظ في خلاف ما وضع له لا على ملاحظة نفس المعاني المجازية المخالفة
للموضوع له ولا ريب انه لا يلزم من تعدد المعنى المخالف للموضوع له تكثر استعمال
اللفظ فيه ليكون المجاز على تقديره اكثر منه على تقدير اتحاده بل يمكن
كون الاستعمال في المعنى المجازي المتحد اكثر من استعمال اللفظ الذي
له معان مجازية فيها المجاز وكيف كان فالمدار في الكثرة والقلة على ملاحظة
الاستعمالات الخارجية المجازية فلا دليل على تعددها على تقدير الاشتراك
المعنوي فيما هي فيه الكثرة المجاز لتوقفها على الكثرة الاستعمال وذلك
منع الملازمة بالنسبة اليها فلا وجه لقوله قده ان المجاز على تقدير
الاشتراك المعنوي اكثر الوجه الثاني عدم المنع الذي ينبغي ان يعمل
عليه ان المؤيد الحوادث الملازمة للاستعمال على تقدير الاشتراك المعنوي
ليست باقل منها على تقدير الحقيقة والمجاز بل مساوية لها لانه كما لا بد
في المجاز من نصب قرينة دافعة لذهن السامع عن ارادة الحقيقة معينة بان ينبه
اولا على ان الحقيقة ليست بمرادة وثانيا على المراد من المعاني المجازية
لها فلا بد فيه من نصب قرينتين غالبا احديهما للتنبيه على المرتبة الاولى وثانيهما
للتنبيه على المرتبة الثانية وقد يكتفي فيه للتنبيه على الامرين بقرينة واحدة

ولكن لا بد

فكما لا يبعد في الاشتراك المعنوي عن تتبع قرينتين ايضا لان اللفظ موضوع
للماهية المطلقة من غير اعتبار خصوصية شيء من الافراد فهو ظاهر فيها فاما اذا
اريد به النوع الخاص فلا بد من التنبيه على ان المراد ليس هو الماهية بل حصة
دون غيرها ثم التنبيه على تعيين تلك الحصة المرادة من اللفظ فالاول بل
التنبيه على الرتبة الاولى قرينة نظير القرينة الصارفة في المجاز والتنبيه
على الثانية قرينة معينة نظير القرينة المعينة في المجاز وقد يكتفى
فيه ايضا بقرينة واحدة كما في المجاز فالحاصل ان المجاز على الاشتراك
المعنوي في حد اذ كل منهما يحتاج الى قرينتين في البادي ويكتفى في كل
منهما بقرينة واحدة فليس الاشتراك المعنوي اقل مؤنة من المجاز ثم
ان ههنا تفصيلين في اصالة الاشتراك المعنوي ذهب الى احدهما البعض من اكابر
سادات علمائنا رضوان الله عليهم لعل المراد السيد النجفي ابو السيد
محمد صاحب المفاتيح قدس سره وهو ان اللفظ اذا علم استعماله في القدر المشترك
فالاصل هو الاشتراك المعنوي دون اصالة كونه حقيقة في احد المعنيين
ومجازا في الآخر وذلك من المجاز بلا حقيقة وفيه انه مع تسليم الكبرى لا يجدي
التفصيل المذكور في شيء من الموارد المشكوكة لعدم امكان التمييز في مواردها
اذ كلما كان المراد واحدا من الخصوصيتين يحتمل فيه استعمال اللفظ في القدر
المشترك وارادة الخصوصية من القرينة الخارجية بان يكون من باب دال الدالين
ودال الدالين ومطلوب واحد يحتمل فيه استعماله في نفس الخصوصية والارادة
من حاق اللفظ كيف كان فلا يجدي التفصيل بين المجاز المباينة لها
ويبني الثاني على الحقيقة كما لا يخفى فيه فان سبيل الارادة للمجاز يحصل في الاول
في استعمال اللفظ في نفس المعنى المجازي واما الثانية فلا امكان في

استعمال
المعنى الحقيقي وارادة الخصوصية التي هي المعنى المجازي من الخارج كما يمكن
لفظ
في نحو المعنى الحقيقي وارادة الخصوصية المجازية لم لا بد بالقرائن فاذا اطلق
واريد منه فرد من كلي فيمكن ان يكون المعنى الحقيقي هو الكلي القدر المشترك
وان اللفظ استعمل فيه في هذا الاستعمال ايضا ويمكن ان يكون المعنى الحقيقي
خصوص ذلك الفرد وان اللفظ استعمل في غير خصوصه وحيث لم يعلم فيهما
المستعمل فيه فلا يعلم انها من صغرى الشق الاول من التفصيل ليحكم بالاشتراك
المعنوي او انها من صغرى الشق الثاني ليحكم بالمجاز فلا يدفع من الشق
والحاصل انه اذا لم يعلم باستعمال اللفظ فيما يحتمل فيه القدر المشترك
لا يعلم باستعماله في شيء من الخصوصيتين ايضا اذ غاية الامر القطع ما لخصوصهما
من اللفظ لكنها اعم من استعماله فيها بخصوصهما كما عرفت فلا يتعين الشق
الثاني من التفصيل في موضع ينبغي الثمرة نعم الشق الاول جيد فيقول
لانه اذا علم باستعماله في القدر المشترك فيكون حال اللفظ للمعنى المحتمل
بحكم الاصل لان المعلوم هو استعماله فيه وحده واما استعماله في شيء من
الفردين بخصوصه فمشكوك اذ غاية الامر ارادتهما منه وقد عرفت انها اعم فيحكم
بعدمه بحكم الاصل فنقول ان الاصل هو الاشتراك المعنوي لانه لولاه لتردد
الامر بين كون اللفظ مجازا في القدر المشترك باعتبار وضعه واما
لاحد الخصوصيتين او لمعنى ثالث وبين الاشتراك اللفظي بوضعه لهما حمل
الخصوصيتين او لمعنى ثالث وكلاهما خلاف الاصل اما الاول فيستلزم الا
لزوم المجاز بلا حقيقة الابدي لعدم استعمال اللفظ في غيره بحكم الاصل
لا قبل استعماله ولا بعده مع ان احتمال كونه مجازا لمعنى ثالث خلاف الوجه
اذ للوضع دوران الامر بين الاشتراك المعنوي بين الحقيقة والمجاز

فيما بين

فيما بين الخصوصيين وثانيا عدم جواز كون القدر المشترك مجازا لاحد الخصوصيين
اذ لا يجوز استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في الاعم منه مجازا ولم يعهد الى الان
مثل هذا الاستعمال وما ادعي من كون استعمال لفظ المشفر الموضوع لشفة
البعير في مطلق الشفة الضخيمة من هذا الباب مردود بانه من باب الكناية
لا المجاز وانه مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو شفة البعير وكونه مجازا الثالث
منفي بالفرض واما الثاني فمع انه خلاف الفرض يتفرع على اصالة الحقيقة لان الجواب
اللازم لهم المخالفة للاصل غير اكثر منها على تقدير الاشتراك المعنوي
الثاني من المفصلين ما اختاره شيخنا المرتضى دام ظله في مطارح المقام من ان اللفظ
اذا كان من المنقولات العرفية من معنى لغوي عام الى معنى عرفي خاص بسبب غلبة
استعمال العرف له في الخاص من نوعه الخاص المنقول اليه بين الخاص والاخص في
المعنى المنقول عنه بان يكون عاما في نفسه تحته جزئيات من الاخص منه الذي
هو احد جزئياته اي جزئيات ذلك الخاص مع استعمال العرف اللفظ في كل من
الخاص والاخص بان دار دعاما اما فيهما في هذا اللفظ الاصل وضعه للمعنى
الخاص وكونه هو المنقول اليه لان القدر المتيقن من استعمال اللفظ
انما هو استعماله في الخاص مع ملاحظته في استعماله من حيث هو واما ملاحظة
الاخص من حيث هو في استعماله فغير معلوم اذ غاية ثبوت ارادته من اللفظ
لكنها اعم من ملاحظته في استعمال اللفظ فيه بالخصوص ومن ملاحظته فيه لكن
لاحتمال ان يكون الموضوع له عند العرف الذي هو المنقول اليه الخاص فاستعماله
اللفظ في الاخص من باب اطلاق الكلي على الفرد وارادة الخصوصية من الخارج
من باب دال بين ومدلولين ومطلوب واحد وهذا الاحتمال في استعماله في
الخاص بل يحصر استعمال اللفظ فيه في ملاحظته بالخصوص فاذا كان المتيقن

استعماله في الخاص وملاحظته في استعماله وصادف ملاحظة الاخص
مشكوكة فنفي ملاحظة الاخص بالاصل فيصير اللفظ بعد ذلك
من قبيل متحد المعنى فثبت ان الخاص هو المنقول اليه والموضوع له عرفا
والحاصل ان للوضع ثبوت النقل للفظ عند العرف بسبب الاستعمال
وقد ثبت انحصار الاستعمال في الخاص بالاصل فيلزم منهما ان الاستعمال
المحصل للنقل انما هو استعمال اللفظ في الخاص فثبت انه المنقول اليه هذا
كله فيما اذا كان المعنيان من قبيل المتباينين وبينهما جامع واما اذا كانا
من قبيل المتباينين وليس بينهما جامع قريب والعلاقة مطلقا فيتعين الاشتراك
لفظا لان اللفظ بالنسبة الى كل منهما من قبيل متحد المعنى فلو لم يكن حقيقة
في كل منهما لزم المجاز بلا حقيقة الدائمي لان للوضع عدم العلاقة
المجوزة للاستعمال المجازي بين المعنيين فلا يجوز كون احدهما مجازا
للاخر واستعماله في ثالث غير معلوم فينفي بالاصل فلا بد من كونه حقيقة
في كل منهما حذرا من المجاز بلا حقيقة الابدي بما قد عرفت سابقا من ان
المجاز بلا حقيقة الذي نجوزه انما هو بالنظر الى بعض الاستعمال لا في
واما اذا كانا من قبيل المتباينين وبينهما علاقة فهي اما مجوزة لاستعمال اللفظ في احدهما خاصة
مجازا كما في المطر والميزاب حيث ان بينهما علاقة المجاورة لكنها مجوزة
لاستعمال الميزاب في المطر مجازا دون العكس واما مجوزة لاستعمال اللفظ
مجازا باعتبار فرض كونه موضوعا لواحد منهما في واحد منهما بمعنى انه يصح
بسببها الاستعمال في هذا المعنى مجازا على فرض وضعه للمعنى الاخر وبالعكس
واما الصورة الاولى فهي ما اذا كانت العلاقة مصححة للمجاز من جانب واحد
فيها ثلثة الاشتراك وهو المسند الى ابنائه والحقيقة والمجاز وهو المشهور

والتوقف

والتوقف وهو للاخوين ومع ملاحظة قول ابن جني نظيرا وبعض الكتب للكاتب
جار في جميع صور مسئلة الاستعمال فنوع البحث فيه بالخصوص في اخرى المسئلة
ونذكر تفصيله وما يرد عليه من الاشكال ان شاء الله تعالى فاذا عرفت الاقوال فاعلم
ان تحقيق الحال فيها من وجوه ثلثة الاول بالنظر الى الاستعمال كما هو المقصود
الاصلي ومحل اختلاف الفريقين السيد والمشهور عليهم رضوان الله الملك المتعال
الثاني بالنظر الى الاصول مع قطع النظر عن كون الاستعمال دليلا الثالث بالنظر
الى القاعدة الاخذ بالمتيقن بعد الفحص عن عدم جريان الاصل او سقوطها
بالتعارض فنقول اما الكلام بالنسبة الى الوجهين الاخيرين لقلة فيهما ما ينبغي
الى الاول فنقول بان الذي يمكن ان يحكم به بالنظر الى الاصول ان التوقف
في الصورة المفروضة لبعضها مع قطع النظر عن تقدم الاشتراك الاجماعي قرينة
معينة على تقدم المجاز لا بعض مصادفة الحالة نفس التوقف مستفاد من الوجود
بحكم الوضع لا يجري فيها الاصل ولا دليل في ذلك التوقف للنفسية التي هي حد
بالنسبة لهما الى امر انحلال فان مع قطع احدهما على الاخذ بها والاخر لاعتماد عليها الحلال
التمسك على عدمها الى اصل التقديرين بالاصل المعارضة عند على التقدير الاخر
فيهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الى الحالة احد التقديرين ترجيح بلا مرجح وبالجملة
اصالة عدم ملاحظة عدم الاعتماد على كل واحد من التقديرين معارضتان
بمثلهما على التقدير الاخر فتتساقطان في الجانبين كليهما الى ان يرجع الى اصالة
عدم الوضع بالنسبة الى المورد الشك لسلامتها عن المعارض في اصل الامر لاشتراك
الى موردي الكثير من الحوادث اللازمة للاشتراك بالنسبة الى الالة للمجاز
الاصول الجارية في الحوادث الجارية في الثاني في مقابلها اي مقابل الجارية في
الثاني فيبقى الزائد عن هذا المقدار وهو اصالة عدم الوضع سليما عن المعارض

نثبت به المجاز هذا ما فهمه عقلي القاصر واختلج بالنظر الفاتر وانما قدمته

على ما افاده الاستاد دام مجده من الترجيح وفر امن اثبات التاخير التي

الذهول ومن لثّ المستعان ولديه للاصول عا ما هو دام ظله نوجه انهم بما

يرجع الى سلامة الاصل في نفي الوضع لكون الاشتراك اكثر حادثا لكنه

نرمى الحادثين اللذين على كل واحد من التقديرين غير ما ذكرنا فان

يلزم على كل من التقديرين حادثان ثم المحلى تقدير المجاز فان الامر

من ملاحظة المستعمل العلاقة بين المعنيين ومن اعتماده عليها في تفهيم

المخاطب واما على تقدير الاشتراك فلا بد من ملاحظة الوضع ومن اعتماده

عليه في تفهيم المخاطب فالاصل فيهما بالنسبة الى كل واحد من التقديرين

معارض بمثله في الاخر منهما فيبقى الاصل في تقدير الحادث الزائد على تقدير

الاشتراك في الحوادث اللاحقة على تقدير المجاز وهو الوضع بالنسبة الى

مورد الشك سليما عن المعارض فيثبت به المجاز ثم قال وهذا غاية

ما يوجه عليه من قبل الشيخ اقول لا انفصال انه مع ملاحظة ما فيه هنا من التفحيه

فهذا الذي ذكره دام ظله بما يرد عليه من الاشكالات والايرادات التي اوردها

هو عليه ليس غاية التوجيه المذكور لسلامته ما قدمنا في كثير منها

هذا مع انه يرد عليه مضافا الى ما سيأتي ان فرض جريان الاصل بالنسبة

الى ملاحظة الوضع والاعتماد عليه والى ملاحظة العلاقة والاعتماد

عليها مما لا وجه له للقطع بعدم تعلق ملاحظة المستعمل عند استعماله

الوضع او العلاقة ولعدم اعتماده على شيء منهما انما عدم ملاحظة الوضع

وعدم اعتماده عليه بالنسبة الى الالفاظ المتحدة للمعاني في غاية

الوضوح لان كل متكلم بلسان اذا كان من اهله فهو يتكلم على مقتضى جبلتهم

بحيث

بحيث لا يلتفت الى الوضع ولا يعتمد عليه بوجه وبعبارة اخرى انه اذا كان
في مقام تفهيم المخاطب المعنى الموضوع له اللفظ فهو يعتمد على مجرد اللفظ
لرسوخ الوضع في اذهانهم ودوكوزه فيها بحيث صار اللفظ بسببه دالا على
المعنى بمجرده بزعم المتكلم والمخاطب فيطلق اللفظ من غير التفات الى الوضع
ولا من اعتماد عليه واما بالنسبة الى الالفاظ المشتركة فكذلك اذ لم يحصل في جميع
المعاني من اللفظ المشترك عند ذهن السامع المخاطب حين اطلاق اللفظ
بحيث انه بمجرده دال عليها بالدلالة المقصودة بزعم المتكلم والمخاطب
لكن لما كان المراد مجملا فالمتكلم يلاحظ شيئا صالحا لكونه معينا ومبينا
له فينصبه ويعتمد عليه في تفهيم المخاطب المراد ليس فيه اعتماد على
الوضع بل على القرينة فقط وسيأتي تمام الاعتراض منه واما ظاهره الى ان اراد
الامنية بما ذكرنا من عدم ملاحظة الوضع وعدم الاعتماد عليه واما عدم
ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها او وجه المنع في كليهما ان ملاحظة
العلاقة ليست ملاحظة مستقلة غير ملاحظة المعنى المجازي بل ملاحظة
الواحدة تتعلق بالمعنى المجازي المشتمل على تلك العلاقة بحيث يحلان
عند العقل الى امرين مثلا اذا استعمل لفظ الاسد في الرجل الشجاع
فلا ريب انه يلاحظ مرة واحدة هذا المفهوم لا انه يلاحظ الرجل ثم الشجاعة
وكيف كان فالتعدد في متعلق الملاحظة على تسليم ان انحلاله الى امرين
عند العقل متعين لا في نفسها فاذا علم ان الملاحظة واحدة وعلم ايضا تعلقه
بالمعنى المشارك الحال فلا يجري الملاحظة فيها بوجه لتيقن وجودها
ثم واما وجه المنع في ثانيهما فهو واضح غني عن ان يذكر اذ لا ريب ان المجوز اعتماد
على القرينة لا غير اذ مجرد وجود العلاقة لا يكفي في انتقال المخاطب الى المراد

المتكلم ولا ملاحظتها بل لابد من ملاحظة قرينة تصلح لتعيين المعنى المجازي
يعتمد عليه في تفهيم المخاطب وكيف كان فلا بد فيما نحن فيه من قرينة اما
معينة او صارفة للحالية والمحفوظ المعتمد عليه في تفهيم المخاطب هذا الا ان
هذا تمام الكلام فيما ورد على وجه عليه من مذهب المشهور بوجهين فنقول الاول
انه لا يجب ملاحظة الوضع ولا الاعتماد عليه من المتكلم اذا كان من اهل اللسان
لما ذكرنا سابقا من كون الوضع في امثالها ثم نقول لو تعدد في الاشتراك الى ثم
الاحاديث واحد هو الوضع صح يقع التعارض بين اصالة عدمه وبين
اصالة عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها فلا يثبت المجاز ولا بد
من التوقف واما اذا لاحظنا التعارض بين اصالة عدم الوضع وبين كلتا
اصالتي عدم ملاحظة العلاقة وعدم الاعتماد عليها لان ملاحظته والاعتماد
عليها من قبيل اللازم والملزوم اذ الثانية ملزومة للاولى فالاصل الجاري في الملزوم
كالاصل في كليتهما بمنزلة اصل واحد فلا يجوز ان يقال انه على تقدير المجاز
يلزم حادثان عدم ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها فاصالة عدم احدهما
تعارض اصالة عدم الوضع فيبقى الاخر حاكما على اصالة عدم ملاحظة
العلاقة وعدم الاعتماد عليها فيثبت المجاز قلنا ان هذا توجيه
لمذهب المشهور ما لا يرضون به لتجويزهم استعمال اللفظ المشترك في احد
معنييه مجازا بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر والا فما بال
عندهم بين الوضع وبين ملاحظة العلاقة والاعتماد عليها في الاستعمال
فاذن لا سببية للوضع بالنسبة الى ملاحظة العلاقة توجيه لا نفيا
ولا اثباتا نعم يتأتى على ما اخترناه سابقا من عدم جواز استعمال اللفظ
المشترك في احد معنييه مجازا اذا الشك في ملاحظة العلاقة والاعتماد

عليها

عليها مسبب عن الشك في الوضع بالنسبة الى مورد الشك فاشتمل فرضي
بتوتر لا يجوز طرح الظنون الا الاعتماد عليها الا ان الحيثية اتفاقية ناشية
عن العلم الاجمالي بعدم طرو الواقعة عن احد الامرين اما الوضع او طرو
العلاقة في الاعتماد عليها الا ذاتية وقد عرفت ان الحكم الاصل في مسئلة وعلى
الاصل فيما نسبب عن الوجه الثاني ان كل متكلم اذا كان غرضه افادة
مطلبه من دون غرض زايد فهو يتكلم بمقتضى الوضع بمعنى انه يؤدي مطلبه
بلفظ دال عليه بالوضع ولا يصير الى التاديه بطريق المجاز الا فيما اذا كان له
غرض زايد على مطلبه من الاغراض البديعية فاذا كان غرضه بيان ان الرجل
الشجاع عنده فلا يعدل عن تلك العبارة الى الرمي على مطلبه بالوضع الى التوصل
واية اسد ايرمي ولا يصير اليها اذا كان لا غرض زايد على افادة المطلب
المذكور من الاغراض البديعية فرجع الشك فيما نحن فيه الى ان المتكلم كان
في مقام بيان المطلب محضا او كان له غرض زايد فيتبع مع الاحتمال الاول
كون الاستعمال على سبيل الحقيقة وكون اللفظ موضوعا للمورد الاستعمال
وعلى الثاني كونه مجازيا وضعه لغير مورد الاستعمال فيكون طرفا الشك
الوضع والغرض الزايد ولا ريب انه لا يجري الاصل في شيء منهما المعلوم وضعه
في كل منهما معلوم في الاخر ولا سببية لاحدهما ايضا ليكون حاكما على
فيسقط الاصل فيهما فح ينتقل الى قاعدة اخرى وهي جريان الاصل في
الملازم مع سقوطه في الملزوم وقد عرفت ان اللازم للوضع هو طرح الظنة
او اعتماد عليه كما ان لازم الغرض الزايد فيفيد لزوم او انتفاء حل الاحظة العلاقة
والاعتماد عليها اذ ليس المعاني المجازية كالحقيقة في عدم الاحتياج فيها
الى الامر بالتذكر في ادا الاستعمال المجازي على خلاف جبلتهم ولا تركوف

في اذهانهم والخروج عن مقتضاها لا يكون الا بعد اخطار العلائق وبالاعتماد
عليها فيجري الاصل فيهما لسلامته عن المعارض فيثبت الاشتراك فهذا
لكن الانصاف ان الاعتماد على مثل تلك الاصول في مطلب من المطالب
لا يخلو من البعيدة التي لا يعتني بها العقلاء هذا مضافا الى انه لم نقل
احد باصالة الاشتراك حتى السيد قده الا انه قائل به من جهة زعمه
الاستعمال دليل الارادة الا من جهة ان الاصل ذلك كما مر به الاشارة اليه
سابقا فالحق ان الوجه في المسألة بالنظر الى الاصول هو التوقف ولما ثبت
الاخذ بالمتيقن المعين بها بالاصل التوقيفي فهو لا يقتضي مجازية
اللفظ بالنسبة الى مورد الشك خلافا لبعض التوقف عليها ايضا هذا
كله فيما اذا كان نوع العلاقة بين المعنيين مصححة للمجاز من جانب واحد
واما اذا كانت مصححة له من الجانبين فالكلام فيه ايضا ما مر والمختار
فيه ايضا التوقف بل هذا اولى به مما تقدم لعدم العلم بوضع اللفظ
لاحد المعنيين بالخصوص فعلى تقدير اصالة المجاز ايضا لا يثبت التعيين
للجهل بالحقيقة ثم ان جميع ما ذكرنا الى هنا من الكلام في الصور المذكورة
انما هي فيما اذا لم يعلم بحقيقة ثالثة للفظ بالنسبة الى مورد الاستعمال
بان ثبت ان حقيقته منحصرة في مورد الاستعمال اما بالقطع او بالاصل
واما اذا علم بحقيقة لغيرها استعمل فيه فالحال فيه هو الذي ذكرنا في
اللفظ المستعمل في المتعدد المعلوم وضعه لاحدهما فانه بنوعي مورد
الاستعمال المعنى واحد فيها الحقيقة الثالثة واحد الاخر له متعدد و
فيجري فيهما ما جرى من الاحتمالات المذكورة للصور المذكورة من كون
مورد الاستعمال مباينا للحقيقة المذكورة او كونهما فردين من كلي كلي

او كون احدهما

او كون احدهما عاما والاخر خاصا مندرجا تحت ما فيه المعنى كونهما متمايلا في الحكم

بينهما بوجه او كانت في الجملة وهكذا الى باقى الصور فيجرى في كل واحدة حكمها

الذى يثبت لها مع عدم الحقيقة الثالثة نعم بعض صور الصورة المؤدية

حكم نظرى لا يعلم بالملاقاة بل يفتقر لفقد نصه في المقيس عليه وذلك البعض

ما اذا كانت الحقيقة المذكورة مجهولة الكيفية بحيث لا يعلم انها بحيث لو بينهما

دين مورد الاستعمال علاقة مصححة للمجاز لو لا فاما بعدم العلم بعلاقة

اصلا واما بعدم العلم بكيفيتها من كونها من العلائق المصححة وعلى

نفوذ الحكم فهو حكم اللفظ المستعمل في معنيين العلاقة بينهما اذا القائل

باصالة المجاز لا يجعله للمصير اليه لعدم احراز شرط مضافا الى الاصل

عدم واما اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر

فقد حكم صاحب الفصول بكونه موضوعا للاعم دون الخاص فيه حيث

قال ان المعتبر هو الموضوع للاعم لاصالة الحقيقة الموجودة في المعارض

فان اصل الاستعمال الثابت للكلام في تعيين مورد الموضوع فيتمحض ما

الاستعمال دليلا على تعيين الاعم ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية

فى يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة كما لو ترددنا بين ان يكون اداة

الاستثناء موضوعة للخصوصيات ملاحظة الاخراج او الاخراج الاول فقط فيرجح

الاول انتهى موضع الحاجة من كلامه نقول على هذا العدم نفعا للنظر الاول

ذلك ويؤيده اصالة عدم ملاحظة الخصوصية لانه اذا دار الامر بين وضع

اللفظ للعام او للخاص كما هو محل الكلام لا يجوز تعيين الوضع في العام لهذا

الاصل اذ لا ريب ان كل احد اذا اراد ان يجعل حكما للموضوع فهو انما يتصور هذا

الموضوع بعنوان البساطة وان انحل عند العقل الى اجزاء لا انه يلاحظ

اجزائه العقلية فيكون العام والخاص ح من قبيل المتباينين لا يجوز تعيين
احدهما بالاصل نعم يجوز التعويل على هذا الاصل في موارد اصالة البراءة
في تعيين متعلق التكليف بما هو اقل اجزاء من الاجزاء العقلية لانهم كما التمسك
به في تعيين متعلقه بما هو اقل من حيث الاجزاء الخارجية على مذهب من يرى
ان حكم العقل بالبراءة مبني على نفي الكلفة الزائدة مطلقا لا ريب
ان الخاص اكثر كلفة في مقام الامتثال من العام للتوسعة فيه باتيانه
في ضمن اي فرد شاء واما على مذهب من يرى اختصاصه بالكلفة الناشئة
من الاجزاء الخارجية فلا اثر لو كان مراده التمسك بالاصل في نفي الخصوصية
الزائدة بالنظر الى الاستعمال فنظيره ما مر في شيخنا دام ظله في النحو التفصيل
الذي اختاره هو شبه التلكؤ من مرتفع النظر في ذلك كما لو ترددنا بين
ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوص عبارة مطلق الاخراج فيرجح الاول
لان التنظير في غير محله اذ ليس الامر في اداة الاستثناء دائرا بين كونها
موضوعة لمطلق الاخراج الذي هو العام وبين كونها موضوعة للاخراج [illegible]
فقط الذي هو الخاص ليكون من قبيل المخصص فيه بل الامر فيها على [illegible]
المحققين المتاخرين دائر بين الاشتراك اللفظي التفصيلي وبين
الاجمالي المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص وبين الحقيقة والمجاز
ولما كان الاول كالثالث على خلاف الاصل فيرجحون الثاني نعم
التنظير يجري على مذهب القدماء حيث ان الامر فيها عندهم دائر بين
كونها موضوعة لمطلق الاخراج وبين كونها موضوعة للاخراج الاخير فقط دون
لكنه قده ليس منهم فهذا التنظير لا يناسب مذهبه حيث انه من الاثبات
مع انه قد مر من الامر فيها دائرا بين الاشتراك الاجمالي وبين الحقيقة والمجاز

بوضعها

بوضعها للاخراج عن الاخير وكونها مجازا في غيره ولا ريب ان اشتباه الحال
في ادوات الاستثناء ليس لاجل اشتباه حال الاستعمال بل لاجل اشتباه حال الواضع
بانه هل لاحظ في وضعها الامر الكلي فوضعها بخصوص صياغاتها او لاحظ الامر
الخاص فوضعها له فقط وانما المستعمل فيه فيها هي الخصوصيات بخصوص مقابلها
على جميع الاقوال فيكون النظر في غير محله هذا ثم ان الانصاف عدم ورود الاشكال
الاول لان الظاهر منه في موضع اخر بعد ذلك الوضع هو بيان الاصل المذكور
من حيث ملاحظة الخصوصية من جهة الاستعمال حيث قال فيما اذا استعمل
اللفظ في معان انه قد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من
الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه
لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما
مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع ثم قال
وهذا التعليل جار بعينه للفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها
قدر المشترك بين بقية المعاني لكنه يجري في بعضها اذا استعمل اللفظ
في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما
بخصوصه كما قررنا مثال ذلك والتحقيق عندي انه ان تبين استعمال اللفظ
في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير دافع
للمجاز والاشتراك فلا يصح التعويل على امثال هذه التعليلات في مورد
الموضوع بعد وان اذا لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب يرجع الى تحقيق المعنى لان اللفظ
اذا وجد مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر يبنى على اصالة
عدم التعدد ومقتضى ذلك ان اللفظ اذا كان يحتمل المعنى تعين حمله على الحقيقة
انتهى كلامه قدس سره وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وكيف كان فالحق في المقام

اجزائه العقلية فيكون العام والخاص ح من قبيل المتباينين لا يجوز تعيين
احدهما بالاصل نعم يجوز التعويل على هذا الاصل في موارد باصالة البراءة
في تعيين متعلق التكليف بما هو اقل اجزاء من الاجزاء العقلية لانهم كما تمسكوا
بها في تعيين متعلقه بما هو اقل من حيث الاجزاء الخارجية على مذهب من يرى
ان حكم العقل بالبراءة مبني على نفي الكلفة الزائدة مطلقا لا ريب
ان الخاص اكثر كلفة في مقام الامتثال من العام للتوسعة فيه باتيانه
في ضمن اي فرد شاء واما على مذهب من يرى اختصاصه بالكلفة الناشئة
من الاجزاء الخارجية فلا تعم ولو كان مراده التمسك بالاصل في نفي الخصوصية
الزائدة بالنظر الى الاستعمال فنظيره ما ذهب شيخنا دام ظله في التفصيل
الذي اختاره في مبحث الثاني من مبحثي النظر في ذكر كما لو تردد ما بين
ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوص ما بعد مطلق الاخراج فيرجح الاول
لان التطبيق في غير محله اذ ليس الامر في اداة الاستثناء دائرا بين كونها
موضوعة لمطلق الاخراج الذي هو العام وبين كونها موضوعة للاخراج الاخير
فقط الذي هو الخاص ليكون من قبيل ما نحن فيه بل الامر فيها على
المحققين المتأخرين دائر بين الاشتراك اللفظي التفصيلي وبين الاشتراك
الاجمالي المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص وبين الحقيقة والمجاز
ولما كان الاول والثالث على خلاف الاصل تعين كون الثاني نعم
التطبيق يجري على مذهب القدماء حيث ان الامر فيها عندهم دائر بين
كونها موضوعة لمطلق الاخراج وبين كونها موضوعة للاخراج الاخير فقط
لكنه قد ليس منهم فهذا التطبيق لا يناسب مذهبه حيث انه من الاثبات
مع انه قد فرض الامر فيها دائرا بين الاشتراك الاجمالي وبين الحقيقة والمجاز

بوضعها

بوضعها للاخراج عن الاخير وكونه مجازاً في غيره ولا ريب ان اشتباه الحال
في ادوات الاستثناء ليس لاجل اشتباه حال الاستعمال بل لاجل اشتباه حال الوضع
بانه هل الاصل في وضعها الامر الكلي فوضعها لخصوص مصاديقها او الاصل الاول
الخاص في وضعها له فقط لا انها المستعمل فيه فيها هي الخصوصيات بل تعلقها
على جميع الاقوال فيكون النظر في غير محله هذا ثم ان الانصاف عدم ورود الاشكال
الاول لان الظاهر منه في موضع اخر بعد ذلك الموضع جوابان الاصل الذي ذكر
من حيث ملاحظة الخصوصية من جهة الاستعمال حيث قال فيما اذا استعمل
اللفظ في معان انه قد يفصل في المقام بين ما اذا كان احد المعاني اعم من
الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه
لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك وكل منهما
خلاف الاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع ثم قال
وهذا التعليل جار نحوه للمفصل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها
مورد الاشتراك بين بقية المعاني لكنه يجري في الفرض فيما اذا استعمل اللفظ
في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعاً للاعم منهما
بخصوصه كما قررنا ثم قال وكذا التحقيق عندي انه ان تبين استعمال اللفظ
في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام اولى لقلة المشترك بخلاف غيره وان لم
للمجاز والاشتراك فانه صح التعويل على امثال هذه التعليلات في تعيين
الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب رجع الى محتمل المعنى لان اللفظ
اذا وجد مستعملاً في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر يبني على اصالة
عدم التعدد وضعاً ثم ان اللفظ اذا كان محتملاً للمعنى تعين حمله على الحقيقة
انتهى كلامه قدس سره وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وكيف كان فالنزاع في المقام

اعني في دوران الامر بين كونه موضوعا للعام او الخاص هو التفصيل الذي
ذكره نعم لما ذكره من الدليل فاذا عرفت ذلك كله قلنا بان ادلة الاقوال في مسألة
الاستعمال المنقول اما حجة المثبت الاصل في نحو حجية الاستعمال لعموم الدليل عليه
وعملهم على الاصل في جميع موارد الاستعمال الحقيقي في تشخيص موارده وصوره واقتضاء
الاصل في كل منها مع انه يختلف بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه موافقا
للاستعمال وقد يكون مخالفا كما عرفت تفصيله واما حجة النافي للاستعمال ففي
وجوه ثلثة الاول دعوى سيرة الناس جميعا على استعلام اللغات من الاستعمال
فان كل امرء اذا لم يكن من اهل اللسان فاراد استعلام ذلك اللسان فهو
يستعلم من استعمال اهل اللسان فقط سواء كان اللفظ مستعملا في معنى واحد
او في المتعدد الثاني قياس متعدد المعنى الذي هو محل النزاع على متحده الثالث
غلبة استعمال الالفاظ فيما وضعت لها وحجة النافي غلبة المجاز في
كل لفظ على حقيقته فيلحق المشكوك بالغالب والجمع بين دعوى
الغلبتين من التنافي بالنسبة الى موارد استعمال اللفظ فان الاولى تقتضي
كون الاستعمال على وجه الحقيقة والثانية تقتضي كونه على وجه المجاز واحتج
المفصل في كون الاستعمال دليلا على الوضع بين متحد المعنى ومتعدده بكونه
دليلا على الاول دون الثاني اما على كونه دليلا في الاول فبما استدل به المثبت
المرتضى من ان متحد المعنى من اصالة الحقيقة السليمة عن المعارض واما عدم كونه
دليلا في الثاني فمعارضتها باصالة عدم وضع اخر فان القدر المتيقن اثبته
الوضع الواحد المعين واما الوضع الاخر للاخر فهو مشكوك فالاصل عدمه
فيعارض هنا اصالة الحقيقة في المعنى المشكوك فيه لا يكون الاستعمال دليلا
لسقوط دليل اعتباره عن الاعتبار بالمعارضة هذا بخلاف متحد المعنى فان الوضع

الواحد

الواحد هناك معلوم لا يجوز تغييره بالاصل فاصالة الحقيقة سليمة عن المعارض
فيثبت بها كون الاستعمال على وجه الحقيقة فيثبت به الوضع هذه ادلة الاقوال
اذا عرفت هذه فاعلم ان الحق عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع مطلقا وفاقا للمش
كما هو لعدم الدليل عليه لان ادلة الاقوال المذكورة ليس شيء منها سليما عن
المناقشة اما ادلة السيد قدس سره فالجواب عن اولها انا سلمنا استقرار السيرة على
استعلام اللغات بالاستعمال لكنه لم نعلم بعد بناء الناس على الاخذ
بظاهر الاستعمال اذا لم يكن قطعيا كما هو المدعى بل الظاهر ان استعلامهم منها
لاجل انها تفيد القطع بالوضع غالبا سيما اذا كانت مستمرة ومتحد في معنى
للمعنى واما اذا لم يحصل منها القطع فلم نعلم اخذهم بظاهره فلعلهم توقفوا في حمل
وعن ثانيها فان لا منع للحكم في المقيس عليه كما عرفت وثانيا بان هذا قياس ولم
اصطلاح اعتباره في اللغات وعن ثالثها فان الاعتبار ضد لما ادعى انه من الغلبة
الملائمة لما عرفت وثانيا بان ان كان المراد بالغلبة غلبة استعمال اللفظ
الالفاظ في المعاني الحقيقية في الاستعمالات المجردة عن القرينة فهي مسلمة لكنها
لا يجدي لان الكلام فيما نحن فيه فيما اذا استعمل في معنيين ولم يعلم المراد بالقرائن
وشككنا في ان المتكلم هل لاحظ في هذا الاستعمال الوضع او لاحظ القرينة
وبالجملة فالغلبة المذكورة غلبة خاصة لصنف خاص فلا يوجب الحاق
المشكوك من صنف اخر بحكم افرادها الغالبة وان كان المراد غلبته في الاستعمال
المحفوفة بالقرائن فهي ممنوعة وعن ثالثها ان هذا استدلال بغلبة الحكم في تشخيص
الموضوع في الشبهة الموضوعية ولا دليل على ثبوتها الا بادراج الفرد المشكوك
بالغالب مع ان غلبة الحكم هي ان يكون غالب الافراد على صفة ويشك في فرد
اخر من جهة اتصافه بتلك الحكم الصفة كما في غالب الغنم البيض فلا يحكم على

على صفرة الحمرة والشك في فرد آخر من التمر من جهة اتصافه بصفرة الحمرة وعدم
ثم انه علم ماهية ذلك الفرد المشكوك الصفرة بان علم انه بسري ايضا بامارة
خارجية من غلبة الموضوع بان كان يكون الغالب في التمر ايضا كونه بسريا
فيلحق الفرد المشكوك الصفرة بالابسر البصرة في حيز كونه بسريا بتلك اد
بامارة اخرى غير الغلبة ثم يجوز التمسك بغلبة الحكم في اثبات حكم الافراد
الغالبة من تمر البصرة من الحمرة للفرد المشكوك الصفرة وبعبارة اخرى
التمسك بغلبة الحكم على ثبوت ذلك الفرد المشكوك الحكم انما يصح اذا كان
الشك في حكم الفرد ناشيا من الشك في ثبوت الحكم المذكور للكلي المشترك
بينه وبين الافراد الغالبة مع احراز ماهية الفرد المشكوك الصفة
بان علم اتحاده للافراد الغالبة في الحصة المشتركة بينها الكلي ووقع الشك
في ان صفرة الحمرة في المثال المذكور هل هي مختصة بالافراد الغالبة او انها
ثابتة للحصة المشتركة بينها وبين ذلك الفرد فيثبت لذلك الفرد ايضا
لوجود الحصة في ضمنها ايضا ثم يحكم بمقتضى الغلبة قطعا ان كانت ذا ورى القطع
او ظنا ان كانت ذا دونه دون القطع بثبوت الحكم المذكور للفرد المشكوك الصفرة
والسر في ذلك انه يحصل عند ملاحظة ثبوت الحكم للافراد الغالبة ملازمة قطعية
او ظنية بحسب قوة الغلبة وضعفها ما بين ثبوتها لها اي للافراد الغالبة
وما بين ثبوته للفرد المشكوك الحكم فانه اذا حصل ثبوته لغالب الافراد
يحصل لك القطع او الظن بثبوته للكلي المشترك بينها بما هو هو فيلزم
ثبوت الحكم للفرد المشكوك قطعا او ظنا لوجود الحصة المذكورة في ضمنه
ايضا لما اذا كان منشأ الشك في حكم الفرد هو الشك في ماهيته بان لا يعلم
انه مندرج في اي نوع وصنف من الصنفين فلا يجوز التمسك بغلبة الحكم الثابت

للافراد

للافراد الغالبة من حصة على ثبوته لذلك الفرد المشكوك الذي لم يحرز بعد
كونه فردا من تلك الحصة لا على كون ذلك الفرد من تلك الحصة وانه واحد منها
ليثبت له الحكم بالملازمة لعدم حصول الملازمة حينئذ بين ثبوت الحكم للافراد
الغالبة من حصة وبين ثبوته للفرد المشكوك الذي لم يحرز كونه من تلك
الحصة ولا بين انه واحد في الحصة المذكورة يوجب الاطمئنان وان
بلغت الغلبة المذكورة الى حد لم يوجد لها فرد يخالف مثلا اذا شككت
في حمرة ثمرة من جهة الشك في كونه ثمرا بصريا فلا يجوز التمسك بغلبة ثمر في البصرة
على ثبوتها لذلك الفرد على انه واحد تحت نوع ثمر البصرة الا ان يكون على
تعيين حصة اخرى كان يكون الغالب في الثمر ابيض كونه بصريا فانه يحرز بتلك امارة
الغلبة الموضوعية حصة ذلك الفرد وهو كونه بصريا فتنفع الغلبة المذكورة
المتقدمة لحصول الملازمة على احد الوجهين وبذلك اجاب شيخنا الاستاذ في نفع
عن البادرية في مسئلة النبوة في مجلس الاستصحاب حيث انه احتج على انقطاع
نبوة صلى الله عليه بان الغالب في الانبياء كون نبوتهم محدودة بمقدار
من الزمان ونشك في ان محمدا صلى الله عليه وآله ايضا كذلك او ان نبوته دائمية
فيلحق بالغالب فيحكم بانقطاع نبوته فاجاب دام ظله بان هذا استدلال
بغلبة الحكم في تعيين الموضوع لان دوام نبوة احد الانبياء معلوم اجمالا باتفاق
جميع الاديان فلا يجوز التمسك بالغلبة المذكورة على انقطاع نبوة ذلك
المعلوم بالاجمال لانه مناقض للعلم بدوام نبوته ولا على اندراج مورد الشك
في الافراد الغالبة ونفي اتحاده مع المعلوم الاجمالي لانه مناقض للعلم بدوام نبوته
ولا على اندراج ولا يكون هنا غلبة موضوعية توجب انه واحد ممن ذكره انه لا
لان نبي ان الغالب في الانبياء المحدودة نبوتهم لما فيها ولا في ان هذا النبي

عن غلبة الموضوع بغلبة الحكم فلا يثبت به الموضوع وثانيا من انه ان كان المراد بالغلبة
المذكورة غلبة انقطاع الانبياء السالفين فلا ينفع لان نبينا محمد صلى الله عليه وآله
من المتاخرين وان كان المراد بها غلبة انقطاع المتاخرين منهم فهو ممنوع هذا
فاذا عرفت معنى غلبة الحكم وغلبة الموضوع وان الاول لا يجدي فيما اذا كان الشك
ناشيا من اشتباه الموضوع فانطباقه على ما نحن فيه ان السيد قده قد ادعى غلبة
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ولا مجاز انه غلبة الحكم او الموضوع ثم هو الموضوع له
اللفظ وهو استدلال بغلبة الحكم على اثبات الموضوع وقد عرفت ما فيها فتوله الا
يجري انطباق ما ذكرنا على ما نحن فيه لان حكم الموضوع لم يلبس استعمال اللفظ فيه
بل يجري ذلك شرطا في اتصافه بالحقيقة فالذي ذكره السيد من غلبة استعمال اللفظ
اللفظ في الموضوع له بعبارة اخرى عن ان الغالب في المعاني المستعمل فيها
كونها معاني حقيقية ولا ريب انه غلبة موضوعية فلتثبت بها في موارد الشك
منها فيلحق مصبها بنا بثبوت الوضع لموارد الشك ايضا للملازمة بين حقيقية
المعنى وبين كونه موضوعا له بمعنى ان الثاني لازم للاول لان الاول اخص دون
العكس لان الثاني اعم وفيما نحن فيه ليس المطلوب بحكم الغلبة لزوم الثاني حتى
هو الموضوع له نعم حكم الحقيقة ان يحمل عليها اللفظ عند التجرد عن القرينة الصارفة
كما ان حكم المجاز عدم حمله عليه حتى لا يعقل دعوى الغلبة فيه وهو قده لم يدع
ذلك ولم يستدل به على مدعاه حتى يقال انه استدلال بغلبة الحكم في تعيين
الموضوع وكيف كان فنحن في الاعراض عن هذا الجواب والاكتفاء بالجوابين
الاولين ثم على تسليم الغلبة المذكورة نطالبه قده بدليل اعتبارها فانا وان سلمنا
حجية الغلبة في بعض الموارد ببناء العقلاء لكنه لا يلزم منه حجية مطلق الغلبة
لما مر من ان بناءهم امر مجمل الجهة فلا بد من الاقتصار على المورد الخاص الذي

ثبت

تثبت بناؤهم فيه من غير نقل الحجة هذا اللهم الا ان يدعى حجية مطلق الظن
في اللغات وقد عرفت انه خلاف الاجماع ظاهرا وكيف كان فيكفينا اصالة
عدم الحجية وعلى مدعيها الدليل ولم يعلم بعد هذا واما الجواب عن ابن جني
فبانه ان كان مراده غلبة المعاني المجازية على الحقيقة ولو كانت تقديرية
لم يستعمل اللفظ فيها بعد فمسلم لكنها لا تجدي لان الكلام في المعاني المستعمل
فيها اللفظ لا المعاني بما هي معان وان كان المراد غلبة المجاز على الحقيقة
في موارد الاستعمال فممنوع سيما مع ملاحظة ما ادعاه السيد من غلبة العكس
وكيف كان فالغلبتان اللتان ذكرهما السيد وابن جني لم يتحقق لنا شيء منهما
وهو يكفينا في منع كليهما ومع تسليم شيء منهما فمنع الكبرى كما مر واما الجواب
عن المفصل المذكور فبانه اذا ثبت في متحد المعنى كون الاستعمال دليلا
على الوضع فاصالة عدم الاشتراك لا تعارضه في متعدده لانها اصل وهو دليل
فهو وارد عليها فلا معنى للتوقف ح اللهم الا ان يكون مذهبه في اعتبار الاصول
والامارات كون جميعها معتبرة من باب افادة الظن من غير فرق بين الامارة
والاصل وانكار اعتبار الاصول من باب التعبد ولو بالتعبد العقلائي
فيستقيم ح ما ذكره الاستعمال واصالة عدم الاشتراك فيكون نحا الغير المفصل
ح راجعا الى المخالفة في مسألة اخرى غير ما نحن فيه تذنيب اعلم ان الجمهور
اتموه في الحال الذي في مسألة الاستعمال بالنسبة الى متحد المعنى وانه على
قول السيد وكذا على قول المفصل المذكور يحمل اللفظ في الاستعمالات المتاخرة
العادية عن القرينة على المعنى الذي استعمل فيها واما على قول الشيخ كما هو المختار
لا بل يصير مجملا فيرجع الى الاصول حسبما يقتضيه المقام واما في متعدده فتفصيل
ان الامر في الحال كذلك الا ان الاستعمالات المتاخرة العادية عن القرينة يصير اللفظ

فيهما مجملاً على جميع الاقوال اما على قول السيد فللاشتراك واما على قول
الشيخ والفصل فلعدم احراز الحقيقة حتى يحمل اللفظ عليها في الاستعمالات
الآتية العارية عن القرينة واما على قول ابن جني فلتعدد المجاز فيصير حال اللفظ
في نظير الحال الغير على قول السيد وفيه ما لا يخفى لان الاظهر الثمرة في تعيين
المراد تفصيلاً حتى يقال بعدم الثمرة مطلقاً بل ههنا ثمرات اخرى بان اولهما
سارية في جميع موارد استعمال اللفظ المستعمل في ابتدائه استعمالاً في معنيين
ولم يعلم استعماله ووضعه لاحدهما بل الحقيقة ثالثة له فانه على قول المشتهر
يرجع الى الاصول الموجودة في المقام ولو كانت مقتضية للاختلاف بين هذين
المعنيين اذا لم يعلم الحقيقة الثالثة بعينها حتى لا يحمل اللفظ عليهما
هذا بخلاف قول السيد اذ عليه لا بد من التوقف والرجوع الى الاصول في خصوص
المعنيين ولا يجوز الرجوع الى الاصول المنافية لهما واما الثانية عامة في جميع موارد
استعمال اللفظ في الاستعمالات المتأخرة اذا كان مستعملاً في ابتدائه استعمالاً له
في معنيين ولم يعلم كونه موضوعاً لاحدهما فعلى قول السيد لا بد من التوقف
والاجمال بالنسبة الى هذين المعنيين والعمل بالاصول الموافقة لهما الا صدها
على قول المشتهر يرجع الى الاصول الجارية في المقام مطلقاً مخالفة كانت او
موافقة بل يظهر ثمرة التعيين ايضاً في بعض الموارد كما اذا استعمل به اللفظ
في ابتدائه استعمالاً لم يعلم بوضعه لاحدهما تفصيلاً اذ على المشتهر يحمل
اللفظ في الاستعمالات المتأخرة على هذا المعنى الذي علم بوضعه له بخلاف قول
السيد اذ عليه لا بد من التوقف نعم اذا علم بوضعه لاحدهما اجمالاً فالثمرة بين
القولين منتفية ثم هذه هي الثمرات بين قول السيد وبين قول المشتهر
واما بينه وبين قول ابن جني فيظهر الثمرة فيما اذا علم بمعنى مجازي للفظ عين

عين المعنيين

غير للعينين المستعمل فيهما اللفظ او الغائر على قول السيد لا بد من التوقف عن
القطع في العينين وعلى قول ابن جني يجوز الاحتمال او ادعاء مجازا في غيرهما من الطرق
العقلية الظنية التي مر ذكرها في الوضع صحة الاشتقاق ذكرها بعضهم ونحوها انه يكون
للفظ معنيان او ازيد لكنه يصح اشتقاق الصيغ المشتقة عنه ويحتج بدليل اليهما
باعتبار بعض معانيه دون بعض كما في لفظ الامر حيث انه يصح تحويله الى الامثلة
المختلفة من صيغ المشتقات باعتبار بعض معانيه وهو الطلب دون الباقي
كالقول والفعل والقصة والشأن وغيرها قالوا ان هذه علامة صحة اشتقاق تلك
الصيغ من مادة الامر مثلا باعتبار المعنى الاول وهو الطلب دون غيره دليل
على كونها حقيقة في هذا المعنى دون غيره والحق عدم كونها دليلا على الوضع
لعدم الدليل عليه وقد اجبنا عنه في مسألة الامر هنا اشتباه بعضهم الذي
زعمها من الطرق المعتبرة الظنية وهو ان بعض العلماء في بعض مواردها
لما رأوا ان العلماء حكموا بوضع اللفظ للمعنى الذي يصح الاشتقاق منه باعتبار
هذا المعنى في هذا المورد الخاص فزعموا ان ذلك لاجل انه يصح الاشتقاق
دليل عندهم على ذلك فلاجل هذا الاشتباه ادعوا انه هو اي البعض كونه
دليلا جاريا في جميع الموارد كسائر الادلة مع ان حكم العلماء بوضع اللفظ
للمعنى المذكور في المورد الخاص ليس لصحة الاشتقاق بل لوجود علامة من علائم
الوضع المعتبرة كما في مادة الامر فان الدليل على كونه حقيقة في الطلب ليس صحة
الاشتقاق بل انما هو التبادر لا غير من الطرق العقلية الظنية امور اخر
ذهب بعض الى اعتبارها كصحة التقييد وصحة الاستثناء واختلاف الجمع
وغيرها والحق عدم اعتبار شيء منها لعدم قيام الدليل على طريقيتها في شيء
فلا نطيل الكلام فيها فيما بعد الآن ثم انه قد عرفت الطرق العقلية الظنية اذا علم

قلنا فيتك ما لكلام في الطرق العلمية في تشخيص صغرياتها الا ان [illegible] وبيانها

في ادل عنوان الطرق ان الكلام فيها في صغرياتها والحكم الكبرى مسلم بعقل

منعه ومنها التبادر وهو في الاصل من المبادرة ومعناه المسابقة [illegible]

ووقوعه بين اثنين لانه باب التفاعل موضوع لذلك وفي الاصطلاح عبارة

بسبق المعنى من اللفظ الى الذهن او بسبق الذهن من اللفظ الى المعنى ويحتمل

ان يكون السبق في كلا التعريفين على معناه الحقيقي وهو التقدم ويحتمل

ان يراد به الانتقال مجازا من باب استعمال اللفظ في لازم معناه لان السبق

يلزمه كونه منتقلا [illegible] من مكان الى مكان او من حال الى حال ولما كان الذهن

ينتقل من حال الغفلة الى الالتفات بالمعنى ويتحرك اليه عند اطلاق اللفظ

فاما ان السبق ان يراد حقيقة فيكون استعمال السبق حقيقة كلا [illegible] اسنادا

الا انه يلزمه [illegible] [illegible] على [illegible] بانتقاله

للوضع لان السبق لازم سابق ومسبوق اليه والثاني هنا منتف [illegible]

اللفظ انما يتوجه الى [illegible] فاذا كان [illegible] سابقا فلا بد من سبق هو غيره

من باب عدم [illegible] الى اللفظ في هذا الاطلاق واما التعريف

الذي اضيف فيه السبق الى المعنى فهو وان [illegible] منه حمل القضية

على السالبة بانتفاء الموضوع لتعدد المعاني المتصورة فيما بين الارض

والسماء الا ان معناه سبق احد المعاني المتصورة القابلة لارادتها

من اللفظ على غيره ولا ريب ان للمعاني [illegible] الا انه يلزم المجاز في اسناد

[illegible] من انه لا بد في السبق من حركة وانتقال ولا ريب ان للمعاني لا انتقال لها

فيها بوجه وكيف كان فيكون التعريف الاول حقيقة من حيث الكلمة ومجازا

من حيث الاسناد واما على الاحتمال الثاني فيلزم المجاز في الكلمة على التعريفين

كليهما الا ان التعريف الثاني اولى بتفسير الانتقال اليه لما مر ولا يلزم على هذا
الاحتمال ايضا حمل القضية على السالبة بانتفاء الموضوع اذ لا يستلزم الانتفاء
ثبوت ذهني اخر لا يشتغل هذا بخلاف تفسيره الى المعنى كما في التعريف الاول
فانه يلزم صرف المجاز من حيث الاستناد ايضا فاذا عرفت ذلك فاعلم ان المتبادر
كما يكون علامة الوضع كذلك يكون علامة المجاز ايضا كما اذا ثبت لغير المعنى
المبحوث عنه عن مجاز بشير مثلا ثم ان المعتبر في كون التبادر بالمعنى الذي دور
علامة للوضع هل هو ثبوته بنفسه للمعنى المبحوث عنه عن حقيقته او عدم
ثبوته لغير ذلك المعنى وايضا المعتبر في كونه علامة للمجاز بشير هل هو ثبوته
لغير المعنى المبحوث عنه عن مجاز بشير او عدم ثبوته لذلك المعنى المبحوث
عن مجاز بشير فالاحتمالات المتصورة هنا ثلثة الاول ان يكون المعتبر في كونه
علامة للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه وفي كونه علامة المجاز عدم ثبوته
لذلك المعنى الثاني ان يكون المعتبر في كونه علامة للوضع عدم ثبوته
لغير المعنى المبحوث عنه وفي كونه علامة المجاز ثبوته لذلك الغير الثالث
ان يكون المعتبر في كونه علامة للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه وفي كونه
علامة المجاز ثبوته لغير ذلك المعنى فاذا عرفت هذه فاعلم انه ذهب السيد
عميد الدين قدس سره في حاشية اللبيب في شرح التهذيب الى الاول حيث قال ان
من علائم المجاز عدم سبق المعنى من اللفظ الى الذهن فصرح بعلامة المجاز
ودل على علامة الحقيقة بالالتزام بقرينة التقابل وذهب العضدي في
شرح المختصر الى الثاني حيث قال ومن علائم الوضع ان لا يتبادر غير ذلك المعنى
فصرح بعلامة الوضع ودل على علامة المجاز بالالتزام بالقرينة المذكورة
وذهب بعض المحققين وجمهور المتاخرين الى الثالث وهو المختار عندنا

قال كما دل عليه من علامة الحقيقة والمجاز بالالتزام توقيفين واضح

بر منهما ما كتابه بنظيفين او تركا ماذ نقول العبد السيد في المنية هو الذي ينبغي

احتياده من اللبيب اذ بعد فرضها انهما مع كونهما من العلم بالوضع علامة

فلا يعقل كون المعنى حقيقة مع عدم تبادره فيكون عدم التبادر عند

علامة قطعا كما اختاره والحق وان كان على الوجه لذلك انه تبادر لا

لزم في العلامة بل علامة معها مع انه ينتقض بالمشترك حيث ان المتبادر منها

جميع المعاني دفعة فيصدق على كل واحد انه تبادر غيره اذا كان معنى

التبادر انتقال الذهن او حضور المعنى اللهم الا ان يجعل بمعنى النقل

فيرتفع الاشكال اذ اللازم حضور جميع المعاني دفعة فلا يصدق

على كل واحد انه يسبق عليه غيره الا انه لا يدفع من النقض في الغير في علامة

التبادر لجعله عبارة عن غير الوضع او اطلاق الغير كما لا يصدق على كل واحد

من معاني المشترك انه يسبق على غيره بقوله مطلق فافهم ثم ان الآمدي قد اورد

في الاحكام على طرد ما صار اليه العضد من علامة الوضع مجازا للمشترك

لصدقها عليها مع انها ليست بمجازية فيما بين ثم تخلف العلامة عن مدلولها

اذ لا ريب ان معاني المشترك لا يتبادر من اللفظ فيصدق على مجاز انه

لا يتبادر غيرها واجاب عنه في المنية بمنع عدم تبادر معاني

المشترك اصلا بل يتبادر منه احد المعاني عند الاطلاق فلا يصدق

على مجاز انه لا يتبادر غيره وفيه ان هذا التزام بوضع المشترك للقدر

المشترك بين معانيه المتعددة فيكون مشككا لا مشتركا كما هو خلاف الفرض

والتحقيق في الجواب انه لا يخفى ان دلالة الالفاظ انما هي بسبب الوضع

بسبب علمنا فاذا علمنا تعلقه بمعان متعددة كما في المشترك فيتبادر منه

جميع

جميع تلك المعاني الا ان الارادة لما لم يتعلق الا بواحد منها بناء على عدم جواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى فيكون مورد تلك الارادة هو المعنى المراد مجملا
ولما دل على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى فلا اجمال في المراد ايضا لانه
عند التجرد عن القرينة يحمل على ارادة الجميع وكيف كان فهذا مجاز لانه يصدق
عليها انه غير الابتداء المتبادر كما عرفت على القولين ثم انه يرد نظير هذا
الاشكال على ما اختاره العضدي من علامية التجرد للانتقاض طردا بالمشترك
بالنسبة الى معانيه اذ يصدق عليها انه انسبق الى الذهن ودفعه ايضا وعكسا
بما مر من انها تسبق الى الذهن ولو تبادر منها ثم انه يرد نظير هذا الاشكال على ما اخترنا
من علامية الوضع وذلك انه بالمحتمل مدة بالحقائق المجهولة من حيث العكس ذلك انها
مع كونها حقائق لا تتبادر للجاهل بها ودفعه ان العلامة انما اختلت اذا
تحققت حكم تدل على معلومها الكشف الا لوجب تحققها في جميع موارد ذلك للعلوم
لامكان ان يمنع عن وجودها مانع من الموانع التي منها الجهل بالموضوع له
اذ لعل ما حققنا ان التبادر يعدم عند العلم علامة للوضع وعدمه
لاجل هذا السؤال واتضح منه الجواب عنه بما ذكر ولا يعقل عدمه بالجهل بالحقيقة
عند العالم حال الكفر عليه تم ان ههنا اشكالا اخر وارد على كون التبادر
علامة للوضع على جميع الاقوال الدالة على انه لا ريب ان التبادر مسبب عن العلم بالوضع
لبطلان القول بالمناسبة الذاتية فما لم يحصل العلم به لا يحصل تحققه
ولا ريب ايضا ان العلامة لا بد ان يكون العلم بها سببا للعلم بمعلومها فاذا فرض
كون التبادر علامة للوضع فيتوقف العلم به على العلم بالتبادر مع ان
العلم بالمتبادر متوقف على العلم بالوضع فيلزم الدور الذي حطا الملقمة
وثانيهما ان علامة الشيء لا بد ان تكون من خواصه بان لا توجد في غيره ذلك

الشيء والتبادر ليس خاصة للوضع لوجوده في المجاز المشتهر فضلا عن ان تكون

علامة له واجيب عن الاول بوجوه ثلثة الاول ان الوضع توقف معرفة التبادر على

العلم بالوضع لامكان حصولها بلا واسطة كثرة استعمال اللفظ في المعنى

مع القرينة المحصل يحصل عند الجاهل بالوضع استيناس من ذهنه

وذلك للمعنى بحيث يتبادر عنده هذا المعنى من اللفظ عند استعماله

مجردا عن القرينة فيحصل له التبادر ثم مع عدم معرفة الوضع بعد

الثاني ان المتوقف على معرفة التبادر انما هو العلم بالعلم بالوضع الثالث

ان معرفة الوضع تفصيلا متوقفة على معرفة التبادر لكن معرفة التبادر

لا تتوقف على معرفة الوضع تفصيلا بل تتوقف على معرفته اجمالا هذا

وفي كل من الوجوه تامل بل منع اما الاول فلانه ان كان المراد بالاستعمال

مع القرينة التي اقترنت بالقرينة واتصلت بها فيقع في حيث المنقول

ان الاستعمال مع القرينة المتصلة واذا بلغت الى ما بلغت من الكثرة لا توجب

تبادر المعنى من اللفظ عند تجرده عنها في وقت من الاوقات وان كان المراد

الاستعمال مع القرينة المنفصلة فهذا مسلم لكنه غير مجد فيما نحن فيه

لان اللفظ اذا لم يصل استعماله الى الحد المذكور فلا يتبادر منه المعنى

بدون العلم بالقرينة واذا وصل الى هذا الحد فقد حصل للجاهل العلم

بالوضع ثم يكون التبادر مستندا الى علمه بالوضع فلم يندفع الدور

واما الثالث فلان الذي يتعقل منه ههنا ان يكون المراد بالعلم هو الاذعان

بثبوت النسبة الخبرية بين الموضوع والمحمول وبالعلم الالتفات الى

الاذعان المذكور كما ذكرها اهل المعقول لا يجري فيما نحن فيه بشيء

لانا ننقل الكلام في الاذعان المذكور ونقول لا ريب انه يحصل اذعان

مسبوق بالجهل لا بد في حصوله من سبب وتيسير فيما نحن فيه محصور في التبادر
اذ المفروض كون التبادر علامة للوضع وهو اعني كونه علامة انما يكون اذا
انحصر طريق معرفة الوضع فيه فالجاهل لا يحصل له الاذعان في ثبوت
وضع اللفظ لهذا المعنى الا بمعرفة التبادر ومن شرايطه كما سلم ذلك المجيب
متوقفة على معرفة الوضع التي هي الاذعان المذكور فيعود المحذور واما الذي في
يجيبي في الدفع لا يتعقل الا انه لو امكن كون العلم كليا ذا فردين فيكون معرفة
التبادر موقوفة على احدهما ومعرفة الاخر موقوفة على معرفة التبادر فلا يندفع
الاشكال الا باختلاف طرفي التوقف لكنا لا نتعقل الصغرى لكن الظاهر انه اراده
الاحتمال الاول لما قد عرفت ما فيه واما الثالث فلانه ان كان المراد ما سبق في الوجه
الثاني فقد عرفت ما فيه وان كان المراد ما قيل في دفع اشكال الدور عن الشكل
الاول فهو لا ينطبق على ما نحن فيه بوجه كما لا يخفى والتحقيق في الجواب ما تلقينا
عن الاصحاب من ان التبادر عند العالم بالوضع امارة للجاهل به كما صرح به العميدي
قدس سره حيث انه جعل عنوان المسألة ذلك وقال ان عدم سبق المعنى
من اللفظ عند العالم بالوضع دليل على المجاز للجاهل به فلا يتوقف معرفته
التبادر في حق الجاهل على معرفة الوضع فاندفع الدور وكيف كان فحاصل العنوان
في مسألة التبادر انما هو التبادر عند العالم بالوضع ويكشف عن ذلك
مضافا الى تصريح العميدي وغيره تعرضهم للتفصي عن هذا الاشكال مع ان
دابهم التعرض لما هو في ذلك نعم تعرض البعض لاشكال في مسألة علامة
صحة السلب ثم يرد علينا ان عدم صحة السلب كما في مسألة التبادر فانه عند العالم
بالوضع دليل عليه للجاهل ومقتضى ذلك عدم ورود الاشكال عليه ايضا
فما وجه تعرضهم له غير فان اجبنا عنه ثم نغير هذا الجواب في دفع هذا السؤال

عنا ولا هو وارد علينا هذا تمام الكلام في دفع اشكال الدور واما الجواب
عن الايراد الثاني وهو الاشكال بتبادر المعنى المجازي في المجاز المشهور فبان
التبادر الذي ادعينا كونه علامة الوضع انما هو التبادر الناشي عن حاق اللفظ
واما المجاز المشهور فلا ريب ان في الاحوال غير الشهرة الداعية لا يتبادر المعنى المجازي
من اللفظ مع انه وضعه لم يهجر عن المعنى الحقيقي فحمل اللفظ على المجاز هذا
القول لابي يوسف والثاني عكسه وهو انه يتبادر المعنى الحقيقي ايضا فانه
والمكان في حيط في النظر ابتداء الا ان علامة اصالة الحقيقة يتبادر وحط
كونه هو المراد فيحمل اللفظ عليه والثالث التوقف والحكم باجمال اللفظ
كما هو للشيخ فلا ريب ان النقض به انما يتوجه على القول الاول دون الاخيرين
لعدم تبادر المعنى المجازي حتى يرد النقض فنقول ان الجواب على القول الاول
ايضا وقلنا للمحقق القمي ره ان التبادر هنا ناش من الغلبة لا من حاق اللفظ
بحيث لو قطع النظر عنها لا يتبادر المجاز اصلا ثم ان صاحب الفصول ره
ضعف ما ذكره المحقق القمي ره من الجواب المذكور بان التبادر في المنقول لم
قد يستند الى ملاحظة الشهرة وعدل الى جواب اخر وحاصله ان التبادر الذي
هو علامة الوضع هو التبادر الابتدائي الذي لم يلاحظ المتكلم في استعمال
اللفظ المحصل له الا اثار البلد بعينه المقصود من المجاز والتبادر في المجاز
المشهور ليس كذلك لانه من حيث كونه متفرعا على جعل اخر ملحوظ فيه الا اثار البلد بعينه
كالبلاغة والمبالغة وغيرهما مما يبتنى على ملاحظة المعنى الحقيقي ولو
اجمالا وفي كل من وجه التضعيف والجواب الذي اختاره نظر اما الاول
فلانه ان كان المراد بالشهرة هو نفسها فيرد عليه انه مع وجود الوضع وتحققه
في المنقول كيف يتصور الاحتياج الى ملاحظة الشهرة فان العلم بالوضع مع

بنفسه علة تامة لتبادر المعنى ولا يكون حصر لشيء آخر من خليفة الاشتراط والاستعمال
وان كان المراد بالشهرة هي الاستعمالات الكثيرة في المعنى التي هي سبب الوضع نظرا
الى ان الانتقال الى المعلول الذي هو الوضع يستلزم الانتقال الى العلة
التي هي تلك الاستعمالات الكثيرة الا ان الملازمة في المقام ممنوعة اذ بعد تحقق
علقة الوضع فاذا اطلق اللفظ الموضوع فلا ريب ان الذهن لا يلتفت الى
سببها بل انما يلتفت اليه وحده فيحصل بسببه الانتقال الى المعنى المنقول اليه
وثانيا على تسليم الملازمة بين الانتقال الى العلقة الوضعية وبين الالتفات
الى سببها فلا ريب ان هذه لا تختص ببعض المنقولات بل جميع المجازات بل وجميع
الاوضاع الابتدائية كذلك ايضا لما هو المحقق في محله من ان مجرد الوضع لا يكفي
في حصول العلقة بين اللفظ والمعنى بحيث يتبادر منه ذلك المعنى بل لا بد
من استعمال اللفظ في هذا المعنى ليحصل الاستيناس بينهما عند السامع
هذا انما ذكرنا في وجه التضعيف واما الثاني اعني جواب الذي اختاره
وعدل اليه فلا ريب انه راجع الى ما ذكره المحقق الا انه بعبارة اخرى فان
مقصوده ايضا هذا المعنى اذ ليس غرضه استناد التبادر في المجاز
المشهور الى مجرد الشهرة مع قطع النظر عن ملاحظة النكات المجازية بل غرضه
ان التبادر فيه مستند الى القرينة المجازية وهو الشهرة عما يلزمها من ملاحظة
العلاقة والاعتبارات البديعية هذا مع ان دعوى اعتبار النكات المجازية
في المجاز المشهور ممنوعة فان الظاهر ان اكثر استعمالات الامر في الندب ونحوه
لم يخل من ورود استعمال الرئيس بالالفاظ فيه شيء مما ذكرنا ثم ان
ههنا اشكالا آخر على التبادر بالنسبة الى المطلقات الى افرادها الشائعة بعد
ليست موضوعة لها بل باقية على وضعها للطبيعة الكلية ومع ذلك

منها تلك الافراد والجواب عنه نظير ما مر ثمة توضيحه ان في المطلقات التي لها افراد
شايعة اقوال ثلثة الاول ان المطلق ظاهر في ارادة الافراد الشايعة وتبادر منه
هذه الثاني ان المطلق ظاهر في الطبيعة الا ان انفهام كون الافراد الشايعة
مرادة بقرينة الغلبة يعني ان الغلبة والكثرة علتها بعبارة اخرى ان انصراف
المطلقات الى الافراد الشايعة مرادة بقرينة الغلبة يعني ان الغلبة والكثرة علتها
من باب دال الى مدلول ومطلوب واحد فان المطلق مستعمل في الطبيعة
واريد الخصوصية اعني خصوصية الافراد الشايعة من الخارج عن اللفظ وهو الغلبة
الثالث التوقف يعني ان غلبة ارادة الافراد الشايعة من المطلقات اوجبت فيها
الاجمال واسقطها عن ظهورها في الطبيعة المرادة لكن لما كانت الافراد
الشايعة متيقنة الدخول في المراد فيحمل المطلق عليها لذلك لا لظهوره فيها
فاذا عرفت الاقوال الثلاثة فيرد ان الاشكال المذكور لا يرد على الاخيرين اما
على الثاني فلكون المطلق ظاهرا في معناه الحقيقي وهي الطبيعة لا في الافراد
الشايعة وانما دل عليها بدال اخر واما على الثالث فلعدم الظهور حتى يرد النقض
بتقييده بورود هى المطلق فالجواب نظير ما مر سابقا من المحقق القمي ره وهو
ان الشارع مستند الى الغلبة لا الى جوهر اللفظ متنبه يرد على القول الثالث
في المطلقات انه اذا فرض استعمال المطلقات في الطبايع المطلقة ولكن اريد
خصوصية الافراد الشايعة تفهم من الخارج فهذا ينافي ما ذكر من كون كثير
من المطلقات منقولة الى الافراد الشايعة لغلبة الاستعمال لان الاستعمال
المحصل للنقل لابد ان يراد فيها خصوصية المعنى المجازي من اللفظ ويمكن
الجواب عنه بان ذلك في المجازات المباينة للمعاني الحقيقية واما اذا كانت من قبيل
الكلي والفرد فلا يشترط فيها ذلك بل يمكن حصول النقل بكثرة ارادتها

عن

عند الاطلاق للفظ وان لم يكن مرادة من حاق اللفظ ثم ان ههنا ينبغي الكلام
في تحقيق الحال في المجاز المشهور في مقامات اربعة الاول في تعريفه والثاني في امكانه
والثالث في وقوعه والرابع في ذكر الاقوال فيه مع ما لها من الاستدلال اما
تعريفه فهو انه هو اللفظ المستعمل في المعنى المجازي الحاصل مع كثرة استعماله فيه
من ظهوره في ارادة المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة بما كان له من الظهور
قبل حصول الاستعمال فيه بما منع من ظهوره في ارادة المعنى الحقيقي عند التجرد عن
القرينة الى هذا الحد فقد يعبر عنه بالمجاز المساوي باعتبار تساوي احتمال
ارادة المعنى المجازي لاحتمال الارادة للمعنى الحقيقي وقد يعبر عنه بالمجاز الراجح
اما باعتبار كون ذلك للمعنى المجازي وايجاب الشهرة الحاصلة في المجاز رجحان الارادة
من اللفظ واما باعتبار رجحانه ارادته في بادي الراي واما الامكان فقد احاله
بعض محتجا بانه مع بقاء العلقة الوضعية كما هو المفروض والا كان منقولا
كيف يمكن عدم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فانها علة تامة لذلك والاكثر
على جوازه منهم المحقق القمي ره حيث انه ادعى وقوعه ولا ريب انه اخص من الامكان
فيلزم من الامكان ومنهم صاحب المعالم ره حيث انه ادعى وقوعه في خصوص الامر
والاوامر القول الثاني لعدم الدليل على استحالته واما ما ذكره المستدل
فالجواب عنه انه يمكن تضعيف العلقة الوضعية بسبب كثرة الاستعمال
المجازية فيخرج عن كونها علة تامة ولا يلزم من ذلك الالتزام بالنقل لانها تنقل
بواسطة الاستعمالات المتكثرة لا يمكن ان تحصل الحصر توجب هجر المعنى الاول
واختفائه عند ذهن السامع كما في المنقول ويمكن ايضا ان تحصل الحصر دون
ذلك بحيث يحصل عند الذهن ظهور ضعيف لكن السامع يتردد بين كونه
مرادا وتسميتها الا تبلغ الى هذا الحد بانه على ما هو من الوقوع فتحقيق

يحمل السامع اللفظ على المعنى الحقيقي عند تجرد اللفظ عن القرينة
والقسم الثالث هو المجاز المشهور المتنازع فيه واما وقوع هذا النحو فلم نطلع
على موضع منه بل كل ما وجدنا من الالفاظ التي كثرت استعمالها في
المعنى المجازي وامثالها بين القسم الاول وبين القسم الاخير واما ما ذكره
صاحب المعالم من صيغة الامر فلم يجد لها شاهدا فان غاية ما ذكره من كونها
مجازا مشهورا في المذهب التوقف في الاوامر الواردة في الكتاب والسنة
عند تجردها عن القرينة وانت ترى انه لم يتوقف احد من القائلين
بوضعها للوجوب يتوقف في الفقه في حمل امر من الاوامر على الوجوب الا
في باب الطهارة عند بعض وكيف كان فما ذكره من كون الامر مجازا مشهورا
في المذهب معظم ممنوع والحق في باب الطهارة غير وجه فاذا عرفت الحال
في المقامات الثلثة فنتكلم في الرابع فنقول الاقوال فيه اربعة
الحمل على الحقيقة وهو لابي حنيفة والحمل على المجاز مطلقا وهو لابي يوسف
والتوقف وهو للمشهور والتفصيل بين اقسام المجاز المشهور وهو لبعض من الاعلام
والاقوى منها هو القول المشهور الذي يتمسك لهم بوجوه ثلثة بين صحيح ومعيب
الاول ان الوضع مقتضي لحمل اللفظ على الحقيقة الا ان له
شرط في عليته من احرازه عدم القرينة الصارفة التي هي المانعة عنه
اما بالقطع او بالاصل ومع التردد فيها وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه اما العلم
بعدم القرينة فلان المفروض احتمال كون الشهرة قرينة واما اصالة عدمها
فلانها لا تجري في المقام لان الشك في قرينية الموجود الذي هو
الشهرة لا في نفس القرينة وبعبارة اخرى القرينة موجودة لا تجري فيها
الاصل انما الشك في صفتها اعني كونها معتبرة عند المتكلم في ارادة

خلاف الظاهر

خلاف الظن والاصل ايضا لا يجري في نفي تلك الصفة لانه اصل في صفة
الحادث وهو من الاصول المثبتة الغير المعتبرة عند العقلاء الثاني تسليم سببية
علاقة الوضع لما ذكر لكنها اذن ضعفت لكثرة استعماله في المعنى المجازي الثالث
وهو الذي ينبغي ان يعتمد عليه ان العلاقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى
الحقيقي وان كانت علة لظهور اللفظ فيه وحمله عليه الا انها قد تضعف الان
بسبب غلبة استعمال اللفظ في المعنى المجازي فيسقط اللفظ عن ظهوره في ارادة
المعنى الحقيقي فلا يحمل عليه والمعلوم حمله على المعنى المجازي فلان الشهرة لا تكون
قرينة معينة في المشترك كما ذكروا فكيف يكون صارفة للفظ عن ارادة المعنى
الحقيقي فان الصارفة اقوى من المعينة هذا وفي الاولين من الوجوه نظر اما
الاول فلان المانع في مقتضى الوضع ليس خصوص هذا الوجود واعلى الشهرة حتى
يقال بعدمه وبان الاصل عدمه ولا في صفة بل المانع انما هو مطلق القرينة
ونوعها وهو مشكوك فيجري فيه الاصل اعني استصحاب عدم الذي هذا
مضافا الى انه مع تسليمه لا ينهض جوابا عن ابي يوسف لحمله اللفظ على
المجاز الا بضميمة ما ذكرنا من عدم كون الشهرة موجبة للصرف فتأمل واما الثاني
فلانه لا ينهض جوابا عن ابي يوسف اللهم الا ان يكون المراد ما يؤول الى الوجه
الثالث اقول الاولى العدول عن الوجه الثالث ايضا الى وجه اخر وهو انه قد ثبت
بعنوان الكلية انه اذا اكتنف اللفظ بشيء من حال او مقال يصلح ذلك الشيء
لكونه قرينة صارفة عنه انه لو اتكل المتكلم عليه لا يلام ولا يعد مقصرا
في تفهيم المراد عند العرف فيصير ذلك اللفظ مجملا ولا يبقى له بعد ظهور اصلا
لا في المعنى الحقيقي لتوقفه على نفي احتمال القرينة بالاصل ولا دليل ان العقلاء
واهل العرف لا يعتنون باصالة عدم القرينة لعدم حصول الظن ولو نوعا

بعدم الوثوق في مثل المقام والمعنى المجازي لعدم العلم باعتماد المتكلم
على مثل هذه الاشياء وهي ليست بنفسهما في قوة توجب بسببها صرف
اللفظ الى المعنى المجازي فلا بد من التوقف هذه قاعدة كلية ولا ريب ان
المجاز المشهور من افراد تلك القاعدة وقد درج فيها الان الشهرة المكتنفة
باللفظ بحيث لا يكون قرينة صارفة هذا ثم انه ينبغي كون الجنس المعرف
المسبوق بذكر لفظ فرد من ذلك الجنس من افراد تلك القاعدة كما
في الاستصحاب في صحيحة زرارة في قوله ع لا تنقض اليقين ابدا بالشك
حيث انه مسبوق بقوله ع والا فانه على يقين من وضوئه فرده كذا في نظائر
تلك الصحيحة وغيرها انه اعتبر في القاعدة المذكورة اجراء اصالة الحقيقة ولا يخفى
انها اي اصالة الحقيقة فيما ذكره غير معلوم نعم اما على قول المفصل المذكور
تفصيله انه قد قسم المجاز المشهور الى خمسة اقسام فقال الاول شهرة
استعمال اللفظ في المعنى المجازي على مراتب الاول ان تكون بحيث لو لوحظت
لا تمنع من ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في ارادة المعنى الحقيقي الثاني
ان تكون بحيث لو لوحظت تمنع من ذلك وتجعل اللفظ ظاهرا في المعنى
المجازي ظهورا مساويا لظهوره في الموضوع له لكنه مع قطع النظر عنها
اللفظ ظاهر في ارادة الحقيقة الثالث ان تكون بحيث لو لوحظت توجب
ظهور اللفظ في المعنى المجازي بان ترجح ارادته من اللفظ على ارادة
الموضوع له الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له
الرابعة ان تكون بالغة الى حد اوجبت ذهول المعنى الحقيقي عن الذهن
وهجر اللفظ عن الدلالة عليه وظهوره في المعنى المجازي وعظم بحيث
يحمل اللفظ عليه عند التجرد عن القرينة ويكون انفهام الحقيقة محتاجا اليها

الخامسة

الخامسة ان تكون بالغة الى حد اوجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي وانفهامه مع عدم
ذهول الحقيقة المهجورة عن الذهن فيكون اللفظ مشتركا لفظا بينهما ثم قال ان القسم
الاول منها لا يصلح لكونه قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وانما يصلح لكونه
قرينة معينة بعد قيام القرينة الصارفة عن عدم ارادة الحقيقة ثم قال ان اللفظ
في المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلي ويكون مجازا شايعا في المعنى الثاني
على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم الحقيقة عليه في الصورة الاولى ويتوقف
في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة انتهى وفيما ذكره نظر في مواقع
الاول ما ذكره من كون الشهرة في القسم الاول قرينة ولو بادنى مرتبة من
مراتب الاعتبار للتعيين دون الصرف اذ في اعتبار الشهرة من حيث التعيين
دون الصرف اشكالان احدهما انها اذا ثبت اعتبارها قرينة ولو بادنى مرتبة
من مراتب الاعتبار فهي حاكمة على اصالة الحقيقة عند ذلك لان دليل اعتبارها
اقوى مما دل على اعتبار القرينة المزبورة نظير حكومة الادلة الشرعية على الاصول
العملية فلهذا الدليل وان كان من اضعف الظنون المعتبرة حاكم على الاصول العملية
وان كانت من اقوى الاصول المعتبرة الثابت اعتبارها بالاجماع فحينئذ مثلا
فاذا فرض اعتبار الشهرة ولو بادنى مراتب الاعتبار فلا وجه للاقتصار في العمل
عليها في مقام التعيين دون الصرف واذا فرض عدم ثبوت اعتبارها
فلا وجه للعمل عليها في مقام التعيين ايضا وثانيهما انه ما الفرق بين المجاز فيه
وبين المشترك والقول باعتبارها في مقام التعيين هنا دون ثمة فان جمعا
من العلماء صرحوا بعدم اعتبارها في التعيين ثمة هذا ويمكن دفعهما اما الاول
منهما فلان المراد منع كون الشهرة في المقام موجبة لظهور اللفظ في المعنى المجازي
مع قطع النظر عن قرينة اخرى فلا تعارض بينها وبين اصالة ارادة المعنى الحقيقي

فلا نقطع لكونها قرينة صارفة واما اذا قامت قرينة اخرى على عدم ارادة المعنى
الحقيقي وتردد الامر بين كون المراد هو المجاز المشهور من بين سائر المجازات او غيره
فهل توجب ظهور اللفظ في ارادة المجاز المشهور من بين سائر المجازات وثانيا
على تسليم افادتها الظهور مع قطع النظر عن قرينة اخرى نقول ان ذلك ظهور
ضعيف ولا عبرة بمثله في مقام صرف اللفظ عن حقيقته عند اهل اللسان
بناء منهم في ذلك على الظهور وان القرينة القائمة على الظهور الوضعي لما صير
والظهور الوضعي اظهرية والظهور الغلبة لا يحصل بها مقهورية بالنسبة الى الوضع
في القسم الاول اذ المفروض فيه ان اللفظ مع ملاحظتها ايضا يظهر في ارادة
الحقيقة فيكون الظهور الوضعي اقوى واظهر بالنسبة اليه في القسم الثاني
متساوية فيكونان من قبيل الظاهرين المتعارضين ولا ريب في عدم صلاحية
كون احد الظاهرين حاكما على الاخر ومن ثمة عليه هذا بخلاف ما اذا قامت
قرينة اخرى صارفة للفظ عن معناه الحقيقي اذ ليس ح ظهور وضعي تغلب
عليها او يعارضها فتكون هي وحدها سليمة عن المعارض فالظهور في احتمال
ارادة غير المجاز المشهور من اللفظ فتوجب حمل اللفظ عليه ح لذلك واما الاشكال
الثالث فيظهر اندفاعه بالفرق بين ما نحن فيه وبين المشترك والتزام كون
الشهرة قرينة معينة في كلام القائلين ثم ثانيا بان قرينة التعيين في
المشترك ليست مجرد غلبة الاستعمال بل هي كثيرة منها حصول العلاقة بين
الحقيقي والمجازي وكذا الشرط الثالث منها مفقود في المشترك لكن
هذا الجواب انما يناسب مذاق المشهور لا على مذاقنا فلا الاول المختار عندنا
كون سبب التعيين مجرد غلبة الاستعمال ولو كذا المحقق اه فتقعنا في الجواب
عن الاشكال الاول ان الظهور المستند الى الشهرة ليس بحيث يترجح بنفسه

على الظهور

على الظهور الوضعي ليكون حاكما عليه وموجبا لحمل اللفظ على مورده بل الا بد
من قرينة اخرى صارفة للفظ عن المعنى الآخر من معنيي المشترك ومع وجود ذلك
القرينة لا حاجة في التعيين ثم الى الشهرة لان اصالة الحقيقة السالمة عن
المعارض في موردها توجب حمل اللفظ عليه فلا تكون الشهرة معينة في المشترك
لا قبل تمام القرينة الاخرى ولا بعده هذا بخلاف المجاز فيه فانه بعد قيام
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا يكون شيء غير الشهرة يقتضي حمل اللفظ
على مورده فالحمل والتعيين مستند اليها فافهم ذلك فانه لطيف وفي
الثاني من مواقع النظر ما افاده من كون اللفظ ناظرا الى المعنى المجاز
مع بقاء وضعه في المعنى الاصلي اذ مع بقائه كيف يمكن ظهوره في المجاز
وانما يكون ذلك بالاختصاص او العلقة بين اللفظ وبين المعنى الثاني بواسطة
غلبة الاستعمال فيه مع حصولها فيفهم من اللفظ المعنى الثاني سواء
لوحظت الغلبة او لم تلاحظ وبالجملة لا يمكن ظهور اللفظ في المعنى الثاني من
الا اذا حصلت علقة بسبب غلبة الاستعمال او مع حصولها فلا يتوقف
الظهور الحاصل للفظ بسبب العلاقة والعلقة بل يحصل من مجرد اللفظ
سواء لاحظ السبب او قطع النظر عنه ثم على تسليم امكان ذلك نمنع الفرق
بالوقف بينه وبين المنقول من جهة العمل والثمرة بينهما وما قيل في الفرق
بينهما من ان استعمال اللفظ في المعنى الاصلي في هذا القسم لا يتوقف على
نصب القرينة بخلاف استعماله فيه في المنقول فانه لا بد منها هناك ومن ان
القرينة على نقل يو نصبها على ارادة المعنى الاصلي في هذا القسم لا يتوقف
على نصب القرينة بخلاف استعماله فيه في المنقول فانه لا بد منها هناك ومن
ان القرينة في المعنى الثاني انما هي ملاحظة للمعنى الاصلي والعلاقة بينه وبين

المعنى الثاني بخلاف ما استعمل الرقبة في المفهوم وحده وبان ذلك انما هو بيان
الوضع المعنوي بحسب الواقع ولا يترتب عليه ثمرة علمية كما هو المرجح هذا مضافا
الى ان في الوضع الاول لغاية بعد فرض ظهور اللفظ مجردا عن القرينة في المعنى
الثاني كيف يصح استعمال اللفظ في المعنى الاول لعدم دونها الثالث من موانع
النظر ما اختاره من القسم الثالث للخامس اذ لا ريب انه لا يمكن وصول اللفظ
الى حد الحقيقة بالنسبة الى المعنى الثاني بسبب غلبة الاستعمال مع بقاء وضعه
للمعنى الاصلي لان غلبة الاستعمال انما توجب حصول العلقة بين اللفظ وبين
المعنى الثاني لاجل تضعيفها العلقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى
الاولية الحاصلة بينه وبين المعنى الاصلي لاجل توقع تلك العلقة
بالمرة مع بقائها لا يمكن حصول العلقة الثانية ثم ان ذلك على تسليمه
لا يظهر الثمرة العملية بينه وبين القسم الثاني كما لا يخفى والحاصل ان
سبب الاشتراك منحصر في الوضع التعييني دون التعيني وكيف كان فالحق
ما ذهب اليه المشهور في الثلاثة وهي القسم الاول والثاني والرابع الذي
هو للمنقول ثم انه يظهر الثمرة بين الاقسام الثلاثة بالنسبة الى غير المشافه به
في الخطابات الغيبية لان المشافه لا يكون اللفظ مجملا عنده في شيء من الاقسام
فانه يجب على المتكلم نصب القرينة على تعيين المراد اذا كان اللفظ بنفسه
لا يفيده ايقاظ قد عرفت انهم اوردوا على كون التبادر علامة للوضع
بالمجاز المشهور ولا يخفى ان ذلك يشكل على مذهب المشهور في المجاز المشهور من
التوقف فانهم ان كانوا متسلمين لتبادر المعنى المجازي وسبقه من اللفظ
الى الذهن فلا وجه للتوقف بل لا بد من حمله على المجاز كما نقل عن ابي يوسف
وان كانوا مانعين من حصول ذلك التبادر فلا وجه للنقض ان التبادر

بالنزم

بالنسبة الى المعنى المجازي صحيح والنقض بيد يمكن دفعه بوجهين الاول
ان نظرهم في النقض انما هو الى التبادر الابتدائي وهو حاصل في المجاز المشهور
ونظرهم في التوقف الى معارضة جهة الوضع ولا يخفى ان هذا المقدار من التبادر
في المجاز المشهور يكفي في النقض لعدم تقييد التبادر الذي هو علامة الوضع
بعدم معارضته للمثل الثاني ان نظرهم في النقض الى حال اللفظ الا التفات
اليه فان هذا المقدار ايضا يكفي في النقض لعدم تقييد اللفظ التبادر بحصوله
للملتفت اليه فافهم التنبيه الثاني ان التبادر كما يعمل في تشخيص المعنى المطابقي
كذلك يعمل في حدوده ولوازمه بمعنى انه يرجع اليه في تشخيص ان ذلك المعنى المطابقي
الحاصل مرتبة باذم هذا اللازم او الحدود ذلك الحد فلا يلزم وذلك
كما في مسئلة الامر ومسئلة مفهوم الشرط والغاية فان المشهور المختار خلافا
لصاحب المعالم ان الامر موضوع لمعنى بسيط وهو الالزام لكنهم اختلفوا في ان
ذلك الالزام الحدي يلزم المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب فلا يكون
الوجوب فادعى القائلون بالوجوب تبادر المنع من الترك من الامر فاثبتوا
به كون الامر موضوعا لهذا الحد من الالزام وكذا ترى بعد اتفاقهم على افادة
الجملة الشرطية تعليق الوجود على الوجود اختلفوا في ان هذا المعنى المطابقي
الالحاحي هل هو على حد العلية فيلزم منه الانتفاء عند الانتفاء ام انه
قد يستشكل في ذلك بان وجوب المقدمة على القول به لازم لوجوب ذيها
الذي هو المعنى المطابقي للامر وكذا النهي عن الضد على القول به من احد
من المقتضين لم يتمسك بالتبادر في واحد من القائلين على اثبات هذين اللازمين
لصيغة الامر فيكشف ذلك عن عدم اعتبار التبادر في اثبات اللوازم والحدود
وقد يجاب عن ذلك بان اعتبار التبادر في اثبات اللوازم انما هو

اللازم من اللوازم البينة للمعنى المطابقي وجوب المقدر او النوع عن الفصل
منهما من تلك اللوازم والحق بان المتبادر للمعتبر انما هو فيما اذا كان اللازم
من لوازم الوضعية لا العقلية كما في المقامين المذكورين وفي كل منهما
اما المراد الخلاف للمعتبر في اعتبار التبادر انما هو حصوله من جوهر اللفظ
من غير احد ازيد من ذلك مع الفرق بين اللوازم البينة وغيرها التبادر كل
منهما من اللفظ نعم الذي هو اسرع انتقالا الا بالنسبة الاولى لكن الاعتبار
ليس منوطا بسرعة الانتقال بل منوط بمجرد نفسه لا انتقال الدلالة الثاني
فلانه ان اراد المراد باللوازم الوضعية ظاهرها وهو ان يجعل الواضع
الملازمة بين الموضوع له وبين تلك اللوازم فلا يرد انه لا يعقل ذلك
فان الملازمة بين شيئين من الامور الواقعية الناشية عن اقتضاء ذاتيهما
لا من الامور القابلة للجعل وما ترى من تقسيم بعضهم اللازم الى العقلي
والشرعي فانما هو من باب المسامحة فان المراد باللازم الشرعي انما
هو طلب الشارع هذا اللازم عند ذلك الملزوم لا جعل الملازمة والاتحاد
بينهما والحاصل ان الملازمة لا تقبل الجعل مطلقا لا شرعا ولا بالنسبة الى غيره
بل هي عقلية مطلقا ناشية عن اقتضاء الملزوم اللازم بذاته والعقل
اذا ادرك ذلك الاقتضاء يحكم بالملازمة وان كان المراد ان الواضع جعلها
منضمة الى الملزوم ومطابقا عند الوضع فهذا يرجع الى كونها مدلولا تضمنيا لا التزاميا
فان المعنى المطابقي مع اللازم هو المركب منهما هذا والتحقيق في الجواب ان اعمال
التبادر كاعمال سائر علائم الوضع انما اذا كان الاشتباه في المعنى المطابقي
اما من حيث ذاته واما من حيث حدوده وكيفياته كما في مسألة الامر في مسألة
الشرط واما اذا كان الاشتباه في نفس الملازمة بعد احراز المعنى المطابقي

بعد لزم

بذاته وحدوده فلا يجوز اعمال التبادر بل لابد من الرجوع الى البراهين العقلية
ولا ريب ان مسئلة وجوب المقدمة والنهي عن الضد من المقام الثاني فانهم بعد الفراغ
عن اثبات مدلول الامر بذاته وحدوده من انه هو الالزام الخاص الملزوم للمنع
عن الترك تعرضوا للبحث عن ثبوت الملازمة بين هذا المعنى وبين وجوب المقدمة
او النهي عن الضد فلذا لو تمسك احد في هاتين المسئلتين بالتبادر بعد سقوطها
ومنعهما هنا فقد ثبت ان التبادر في مقام الشك في المدلول المطابقي
او الالتزامي علامة للوضع مطابقة او التزاما فان المعنى المتبادر ان تبادر
في مقام الشك في المدلول المطابقي من اللفظ ابتداء فيكون ذلك التبادر
علامة لثبوت الوضع له مطابقة وكونه تمام الموضوع له وان تبادر متفرعا
على تبادر المعنى الاخر ومتاخرا عنه فيكون التبادر علامة لكون هذا المعنى
مدلولا التزاميا ولثبوت الوضع له التزاما يعني انه يكشف عن ان المعنى المطابقي
الذي وضع الواضع اللفظ بازائه الى حد يلزم ذلك اللازم فيكشف عن الوضع
ومن هنا ظهر ضعف ما يظهر من بعض الاعلام من انكار كون التبادر علامة الوضع
بالنسبة الى اللازم معللا بان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وحده
منفردا لا واسطة وتوضيح الضعف ان التبادر كاشف عن تحقق وضع من الواضع
اما المعنى المتبادر كما اذا كان التبادر ابتدائيا او المعنى يستلزم كما اذا كان تبادرا
ولذا كما ستعرفه يحصل بعد اخذ الوضع للمعنى المتبادر حتى يحصل التبادر الذي هو
علامة الوضع في التبادر الابتدائي نظرا الى انه لا يمكن اثبات الوضع للمعنى المتبادر
بالتبادر الترتبي لان هذا المعنى من لوازم الموضوع له كما هو المفروض ولا ريب ان
اللفظ مجاز في خصوص اللازم كما ذكره هذا المنكر هذا ولعل منشأ غفلة
هذا القائل ذهوله عن الحال فلاحظ وتدبر بعض منهم كما اشتبه التبادر وحجيته

ان التبادر علامة الحقيقة كما ذكره المصنف ايضا فان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما
وضعت له فيكون ظاهر العبارة ان التبادر علامة لكون اللفظ مستعملا في المعنى
المتبادر على وجه الحقيقة وهذا انما يتصور في المعنى المطابقي واما الالتزامي
فلا ريب ان اللفظ مجاز فيه قطعا فكيف يجوز اثبات كون استعمال اللفظ فيه
على وجه الحقيقة فيصح التبادر الذي هو العلامة في التبادر الابتدائي الذي
يختص حصوله بالمعنى المطابقي لكن التامل التام يقضي على ان هذا التعبير من
باب المسامحة وان الوضعي كون التبادر علامة للوضع على النحو الذي وضعنا
ووجه هذه المسامحة ان تبادر اللازم تابع لتبادر الملزوم الذي هو
المعنى المطابقي فاذا حصل لا ينفك عنه تبادر اللازم فهو يرجع بالاخرة
الى الاتحاد مع تبادر الملزوم في الوجود فاذا تبادر الملزوم بذاته وحده فهو
يكشف عن امرين احدهما ان المعنى المطابقي هذا المعنى بهذا الحد وثانيهما
ان هذا المعنى الاخر لازم لذلك المعنى المطابقي فهو يغني عن اعمال تبادر
اللازم وحده والحاصل ان تبادر المعنى المطابقي بمجرده لما كان مغنيا
عن تبادر اللازم في احراز الحد فلذا عبر بعضهم بان التبادر علامة الحقيقة
فافهم التنبيه الثالث قد عرفت ان كون التبادر علامة للوضع بعض الموارد
بل يكون اطلاقيا فلا بد حينئذ من ذكر امرين احدهما في بيان معنى التبادر الاطلاقي
وثانيهما في التمييز بين التبادر الوضعي عند اشتباه الحال فنقول في الكلام
في الامر الاول فنقول ان للتبادر الاطلاقي اطلاقين احدهما تبادر المعنى
بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه مجازا او حقيقة عند تجرده عن القرينة
من غير جهة الشهرة فالاول كما في المجاز المشهور على قول ابي يوسف وعلى ما يظهر
من الشيخ محمد تقي ره كما عرفت سابقا وكما في استعمال اللفظ الموضوع للكلي

في فرد منه

في فرد منه كما في المطلقات بالنسبة الى الافراد الشايعة على احد الوجهين في انصرافها
اليها على القول به الا انصرافه الى الافراد عرفت المنع سابقا في انصرافها اليها
وان حملها عليها انما هو من باب الاخذ بالمتيقن لا من باب ظهور اللفظ
فيها الا ان الاستعمال المجازي المحفوف بالقرينة المتصلة لا يمكن ان يكون سببا
لذلك سيما مع الاعتراف ببقاء العلقة الوضعية بين اللفظ وبين المعنى
الاصلي الكلي بل يمنع عن جواز استعمال المطلق في الفرد مجازا للاخذ عرفت
من منع استعمال المشترك في احد معانيه كذلك من ان الاستعمال المجازي مبني
على ملاحظة العلاقة البدعية التي منها ولو كثر تداعي السامع وانتقاله عن
المعنى الاصلي الى الفرد ولا يخفى انه لا يحصل هنا لان المطلق اذا وقع في حيز
الحكم فلا يكون المراد به نفس الطبيعة بما هي قطعا بل لا بد ان تراد تلك
الطبيعة بملاحظة وجودها الخارجي الراجع الى وجود الافراد فيؤول الامر بالاخرة
الى ارادة الفرد فهي لما كانت قابلة للارادة في ضمن جميع الافراد وفي ضمن
بعضها الخاص فيكون المراد مجملا فيسقط اللفظ عن الظهور ويصير مجملا
كالمشترك فلا بد من قرينة معينة فاللفظ عند الاطلاق لا ظهور له في الطبيعة
من حيث هي حتى يسرع ذهن السامع اليها ثم ينتقل بواسطة القرينة الى الفرد
اذ الخبير منع كون وقوعها في حيز الطلب موجبا لاجمالها مع الاعتراف بوضعه
للطبيعة بما هي لامكان طلبها من حيث هي لكونها مقدورة بتوسط الافراد
فعلى هذا التقدير فالافراد لا حاجة الى ملاحظتها في الطلب بل هي مقدمات
امتثال المكلف فاذا كان هذا الاحتمال قابلا للارادة فاحتمال ملاحظة الخصوصية
في الطبيعة لا يوجب سقوط اللفظ عن ظاهره فيكون ظاهرا في الطبيعة
فيحصل الانتقال عند قيام القرينة الى الخصوص والفرد فلا يمكن توجيه المنع

بان فائدة الاستعمال المجازي انما هي حصول الحركة والانتقال وهي ما علم من
الاستعمال على غير هذا الوجه ايضا بان يستعمل اللفظ في الطبيعة ابتداء بل
للخصوصية من الخارج من باب اطلاق الكلي ويدل الكلي حينئذ على سواء فلا بد من القرينة
على تعيين المراد لا ذكره على التقديرين عند ارادة الخصوصية فلا حاجة
الى الاستعمال المجازي ثم ان قيل ان للاستعمال المجازي فائدة اخرى وهي
ملاحظة العلاقة والمناسبة بين المعنيين لتكون مائزة بين استعمال
العالم وبين استعمال الجاهل المبتذل كما ذكرها السيد في العلوم وجه
جواز استعمال المشترك في احد معانيه مجازا قلت لا نعم لان ملاحظة العلاقة
ليست من الفوائد بل هي كلفة زائدة لا يبعد ان يكون باعثها في الاستعمال
المجازي لم يصح الاستعمال هذا مع ان المقصود بالمجاز هي الفوائد التي
ينتقل اليها السامع عند الاستعمال والا يلزم ان لا يطلع على ما ذكر الا بعد
فهم المراد من القرينة تنبيه على انه لا ملاحظة للعلاقة ولا يبعد ان ذلك
ما يضحك الثكلى هذا واما الثالث اي تبادر المعنى بسبب كثرة استعمال
اللفظ فيه حقيقة عند تجرده عن قرينة المراد فهو كما في المشترك الذي
كثر استعماله في احد معانيه على القول بكون الشهرة قرينة معينة
فيه وصالحة لها لكنك قد عرفت المنع عنه سابقا والثاني من الاطلاقات
الاطلاقية على تبادر فرد من الموضوع له لغلبة وجوده كما في احد الوجوه
في انصراف المطلق الى افرادها الشايعة على القول به الثالث الاطلاقية
على تبادر فرد من الموضوع له الكامل بالنسبة الى سائر الافراد كما هو احد
الوجوه في المطلقات التي لها افراد شايع الوجود على القول به الانصراف
الرابع الاطلاقية على تبادر فرد من اللفظ الموضوع للكلي الاطلاقي

اللفظ

اللفظ بمعنى عدم ذكر قيد معه وذلك فيما اذا كان بعض افراد هذا الكلي
متميزا عن غيره من الافراد لعدم ملاحظة قيد معه بان يكون القيود المميزة
لغيره وجودية محتاجة الى الملاحظة في التميز بخلاف ذلك البعض كما اذا كان عدم
ملاحظة قيد وجودي معه فيكون الفصل المميز من الامور العدمية الغير المحتاجة
الى الملاحظة هذا القول ولعل المراد بالاطلاق اخص من غير ما ذكر والتحقيق عندي
رجوع الاطلاقات جميعا الى عنوان واحد من الاطلاقات وهو تبادر المعنى من
غير جهة اللفظ ثم ان الاطلاقات افراد هذه الاقسام المذكورة منها الامر الثاني
في تشخيص التبادر الوضعي وتحقيق الكلام فيه انه اذا دار الامر بينه
وبين التبادر الاطلاقي باحد المعاني الثلاثة المتقدمة فالمرجع فيه
وفي غيره الى اصالة عدم القرينة اذ الى الصارفة اللفظ عن معناه الحقيقي
عند استنطاق عدمها اذ المشكوك فيه مبتداه الى الوجه لانه لم يعلم
استناد المتكلم الى شيء من غلبة الاستعمال او الوجود او الكمال في الوضع
فلم يعلم كونها قرينة صارفة للفظ عن موضوعه بحسب الوضع فالحكم نقل
بالرجوع الى اصالة عدم قرينية هذه الامور الموجودة المكتنفة
باللفظ لكون ذلك نفيا للحادث بالاصل ولا ريب في عدم جريانه
فيه لتعارضه بمثله اذ كما يقال الاصل عدم كون هذه الشهرة مثلا
قرينة كذلك يقال الاصل عدم كونها غير قرينة نعم على الانتقال
الى قاعدة اخرى وهي انه اذا ابتلى الاصل بمثله في الملزوم يرجع اليه
بالنسبة الى اللوازم فيجري الاحتمال الذي يلزم من الحوادث التي مما
يلزم الاحتمال فيه الاصل عدم الحادث الزائدة المشكوكة اللازمة
لهذا الاحتمال على تقدير ثبوته فيتعين الاحتمال الاخر الذي هو اقل

حادثا من الاحتمال المذكور ولا ريب ان الامور المذكورة على تقدير كونها ازلية
يلزمها من الحوادث الكثير ما يلزمها على تقدير عدم كونها ازلية انما على النقل
الاول يلزمها الملاحظة والاعتماد عليها وكلاهما على النقل الاخر وهذه
الملاحظة وذلك الاعتماد مشكوكان فالاصل عدمهما فيثبت عدم كونها
ازلية وان المتكلم استعمل الحجر والمقطع هذا الاصل ايضا يرجع الى استصحاب
العدم الازلي كما لا يخفى ثم ان هذا الاصل اعني اصالة عدم القرينة فيما نحن فيه
وان كان معتبرا في نفسه الا انه ليس في الاعتبار عينا باصالة عدم القرينة
في المقام الثالث اعني مقام الشك في المراد بعد احراز الحقيقة كما يشهد له
مراجعة طريقة العقلاء وانهم يشخصون التبادر الوضعي بالاصل فيحكمون بكونه
علامة قطعية للوضع فانه انما يكون كذلك اذا احرز كونه ناشئا عن جوهر
اللفظ بطريق القطع لا الاصل ولما كان احرازنا بالظن المعتبر فيكون الاعتبار
في منزلة اعتباره مع احرازه بالقطع فلا يبالي في ذلك ما صرنا اليه من عدم حجية
الظن في اللغة عند اشتباه الوضع اذ المراد ثمة منع حجيته من باب الظن المطلق
هذا واما اذا دار الامر بينه وبين التبادر الاطلاقي بالمعنى الاخير وهو
الرابع فلا يجري الاصل المذكور فيه بوجه فانه على تقدير كون التبادر
الاطلاقي للمعنى لا يلزم امر حادث ليتمسك في نفيه بالاصل لما قد عرفت
من ان حصوله على ما يكفي في تعيينه عدم ملاحظة خصوصية زائدة فيكون
احتماله موافقا للاصل ولذا قال اهل المعقول ان الماهية البسيطة
تعينها انما هو بملاحظتها لا بملاحظة امر اخر لكونها الملاحظة مستلزمة
للتركيب وهو خلاف المفروض من كونها بسائط نعم يمكن التمسك بالرجوع الى
السلب بعدمها بالنسبة الى الوجود الاخر الذي لابد في تعيينه من ملاحظة خصوصية

زايدة

فائدة فان صح السلب بالنسبة الى ذلك الفرد فيتعين كون التبادر وضعيا
والا فيتعين كونه بلا اثباته فتشخيص التبادر بصحة السلب وعدمها انما هو على
القطع بنوعهما من العلائم القطعية هذا بخلاف تشخيص الاصل فانه ذكرت
من الطرق العلمية العقلية الى معرفة الحقيقة والمجاز صحة السلب وعدمها
فالثاني علامة للاول والاول للثاني وقد عبر عنهما العضدي بصحة النفي
وعدمها وقال الاولى زيادة قيد في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد
ليس بانسان واورد عليه المحقق القمي (ره) بان القيد غير محتاج اليه لان المراد
صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان
المراد صحة سلب المعاني حقيقة لا نفي عن القيد بل الامر فيه اخفى الكلام
ليس في المراد والمانع لم والاصل في الاستعمال الحقيقة فان اراد به تشخيص
القضايا السلبية الخارجية كقولهم البليد ليس بحمار وانه ليس بانسان
وامثالهما بان يكون المراد ان الظاهر من تلك القضايا السالبة السلب
بحسب الواقع وبعنوان الحقيقة لا المسامحة لان السلب حقيقة في ذلك
والاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه ان ذلك لا يرتبط بالمقام فيه بوجه
لان الكلام في دلالة قول العلماء ان صحة السلب علامة المجاز على ان المراد
بالسلب هو بعنوان الحقيقة والواقع واين هذا من القضايا السالبة
وان كان المراد تشخيص تعيين المراد من قوله هذا واثبات ظهوره في السلب
الحقيقي نظرا الى ارادة السلب ظاهره في السلب بعنوان الحقيقة والاصل
استعماله في كلامهم فيه فيكون قولهم صحة السلب ظاهرا في السلب بعنوان
الحقيقة والواقع فهو يتجه لو ان العضدي لم يتعرض لصحة السلب الذي
علامة المجاز وسكت عن علامة الحقيقة واورد عليها بلزوم الدور او صحة

للسيد الشريف في حاشيته عليه صح مراده التردد في علاقة الحقيقة انتقض
بان المراد بصحة السلب وعدمها ليس صحة سلب اللفظ عن المعنى ولا
سلب المعاني المجازية بصدد الاعم بل المراد صحة سلب المعنى الحقيقي ولما كان سلب
البعض وعدمه لا يكفيان في تعيين الحقيقة والمجاز فالمراد صحة سلب جميع
المعاني الحقيقية ولا ريب انه يتوقف على ان المورد ليس منها وكذا عدم صحة
سلب الجميع عن المورد يتوقف على ان المورد منها فيلزم التردد في علاقة
الحقيقة مصرحا وفي علاقة المجاز مضمرا بواسطتين والظاهر ان الوجه
في عد السيد التردد مصرحا في علاقة الحقيقتين مضمرا بواسطتين في علاقة
المجاز ان معرفة كون المعنى المبحوث عنه في المجاز مجازا متوقفة على صحة
سلب المعاني الاخر الحقيقية عنه من باب سلب بعض المعاني الحقيقية المشترك
عن بعض ومعرفة هذا موقوفة على العلم بكونه مجازا فلزم التردد بواسطتين
هذا في علاقة المجاز واما في علاقة الحقيقة فلانه ان معرفة المعنى المبحوث عنه
والعلم بكونه حقيقة موقوفة على عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه
ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة كونه حقيقة اذ لولاها لما علم ان عدم صحة
السلب بعنوان الحقيقة فلا يثبت بها الحقيقة هذا ولكن الانصاف انه
توضيح الاشكال الذي يحصل في رسم مقدمة وهي ان التردد في الاصل
مصدر دار يدور واذا صار مشتقا بالكسر الحجي في الاصطلاح يطلق على
معنيان احدهما كون وجود الشيء مستلزما لعدمه وهذا الاطلاق شايع
عند الفقهاء وثانيهما كون الشيء متوقفا على ما يتوقف على ذلك الشيء
وهذا الاطلاق شايع عند الاصوليين وقد يطلق عند الاصوليين
على الاعم وهو المعنى في توقف الشيء على نفسه او تقدمه على نفسه اذا

اذا بعض

اذا عرفت هذا فنقول ان مراد العضدي بالدور ليس المعنى الاصلي ولا
الاصطلاحي عند الفقهاء قطعا بل هو اما مخصوص على الاطلاق الثاني
وهو مصطلح الاصوليين او الاعم على الاول يصح قوله بان الدور مصرح في
علامة الحقيقة لعدم الواسطة فيه اصلا لان هذا المعنى فان توقف معرفة
صحة سلب بعض المعاني الحقيقية على معرفة عدم كون مورد الاستعمال
مجازا بلا واسطة للمفروض توقف معرفة كونه مجازا على معرفة عدم صحة
سلب بعض المعاني لانه علامته له اى لكونه معنى مجازيا فتوقف عدم صحة
سلب بعض المعاني على معرفة المجاز التي تتوقف على معرفة عدم صحة السلب
بلا واسطة لكنه يرد الاشكال على الاول بكونه علامة المجاز دورا بواسطتين
اذ على هذا النقل يختص الواسطة في علامة لان المتوقف على ما يتوقف
هو عليه انما هو معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه
وهذه وان كانت متوقفة على معرفة ان ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية
لكن معرفة ان هذا ليس منها لا تتوقف على معرفة كونه معنى مجازيا بل اللازمة
له يعني انهما اى معرفة كونه معنى مجازيا ومعرفة انه ليس من المعاني الحقيقية
مفهومان متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب المصداق بحيث لا ينفك
احدهما عن الاخر فيكون كل منهما مستلزما للاخر لا متوقفا عليه بحيث لو فرض
امكان انفكاكهما بحسب المصداق ايضا لم يلزم دور اصلا واذا لزم من ذلك
لاجل ان توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني على معرفة عدم كون المعنى المبحوث
عنه منها يعين توقفه على معرفة كونه مجازا لعدم امكان الانفكاك بينهما لكنهما
متساويين في الصدق فاذا صدق الاول صدق الثاني فالحاصل ان معرفة
صحة سلب جميع المعاني الحقيقية يتوقف تحصيلها على معرفة كون المعنى المبحوث عنه

مجازا الا متوقفة عليها فيلزم واسطة اخرى غير توقفها على معرفة انه ليس
من المعاني الحقيقية فينحصر الواسطة في واحدة وهي توقفها على معرفة انه ليس
من المعاني الحقيقية وتوجب تلك الواسطة الاولى لتصادقها مع ما يتوقف على
معرفة صحة سلب المعاني الحقيقية توقف معرفة صحة سلب المعاني التي هي متوقف
عليها المعرفة كون المعنى مجازيا على معرفة كونه معنى مجازيا مع توقفها على صحة
سلب المعاني ولولا اتحاد تلك الواسطة مع ما يتوقف على معرفة صحة سلب
المعاني بحسب المفهوم لكان الدور مصرحا لعدم الواسطة ح بوجه وانما اوجب
ذلك التغاير ثبوت الواسطة بالاعتبار والدقة العقلية فافهم ذلك
فانه دقيق واما على الثاني اي على ان يكون المراد بالدور اللازم نعكس الاشكال
فانه يخرج عنه الدور في علامة المجاز مضمرا بواسطتين لكن لا يمكن نفي الواسطة
في الدور في علامة الحقيقة ليكون الدور مصرحا كما ذكره فان كل دور مصرح
بالمعنى الذي نحن فيه مضمر بالمعنى الثاني بواسطة فان تقدم الشيء اي توقفه
على نفسه انما هو لاجل توقف ما يتوقف عليه ذلك الشيء فيكون ذلك
المتوقف عليه بواسطة واما اثبات واسطتين في الدور الوارد على علامة المجاز
على هذا النقل فلانه انما يثبت توقف ما يتوقف عليه معرفة المجاز على معرفته هنا
بواسطة فيكون تلك الواسطة وذلك المتوقف عليه معرفة المجاز كلاهما
واسطتين في تقدم معرفة المجاز او توقفه على نفسه فان تقدم معرفة
المجاز على معرفة نفسه بعد ملاحظة توقفها على معرفة صحة سلب جميع
المعاني ثم ملاحظة توقف معرفتها على معرفة الواسطة المتصادقة بمعرفة حكم
كون المعنى المجوز عنه معنى مجازيا فيثبت الواسطتان فان قلت لعل اصطلاحهم
في الدور المضمر والمصرح بحاله انه لم يبلغ الواسطة الى اثنين فيسمى الدور

مصرحا

مصرحا وان كان له واسطة واحدة وان الدور المضمر هو الذي بلغ الواسطة الى

مرتبتين او ازيد فيرتفع الاشكال الثاني ايضا لان ذلك يدفع ما اورد الابنان الاصطلاح

وان كان يتسامح فيها لكن لا يجوز التسامح فيها الى حد الجهل او خطاء المناسبة فيه

اصلا بل لا بد فيها من ملاحظة ادنى مناسبة لها لكونها من اقسام النقل

ثم لا يعتبر فيها ملاحظة المناسبة بحيث تلاحظ في المجاز ولا ريب ان اطلاق

الدور المصرح على ما ثبت التوقف على نفسه بواسطة لا مناسبة فيه اصلا فان

معنى التصريح في الاصل النطق بما لا يحتمل الخلاف وانما يوصف به الدور

المصرح كما يزعمون ان التوقف فيه عند العقل ظاهر ولا يحتاج الى ملاحظة

وسط فكانه صرح واما ثانيا فلان ما ذكره في حاشيته على الحاشية التي كتبها

هو على العضدي من انه انما يحتاج الى الواسطة الثانية في الدور المضمر على صحة

السلب وسقوطه فيكون الدور مضمرا بواسطة واحدة نقل ذلك مولانا

ميرزاجان فيما كتبه على حاشية السيد السند الشريف ولا ريب انه يبادي بنفي

هذا الاحتمال وان الدور المضمر هو ما ثبت التوقف فيه بواسطة في الجملة

ولو بواسطة واحدة وكيف كان فالحق ان الدور في علامة المجاز بمعناه الاول

المصطلح عليه اعني توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء مضمر بواسطة

واحدة لما عرفت في بيان الاشكال على الاحتمال الاول من انه لا يتوقف معرفة

ان المعنى المجازي مما ليس من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازا بل لو لزمه

مضمر كما عرفت نسبة الواسطة في توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على

المذكور على معرفة انه ليس منها اذ لو فرض سقوط تلك الواسطة يصير الدور مصرحا

بلا واسطة كما ذكره مولانا ميرزاجان فيما كتبه على حاشية السيد السند الشريف

ثم انه لا بأس بذكر عبارة مولانا ميرزاجان هنا مستشهدا لبعض ما مر من الاشكال

ولما سيأتي منه فنقول انه قال البعض نقلا توجيه للرد عن السيد المذكور ما هذه
عبارته ثم اقول الاصح ان الرد في علاقة المجاز مضمر لكن بواسطة واحدة اذ
لو طرح احد الواسطتين صار مصرحا كما ذكره وقوله انه رد مضمر بواسطتين
محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذا الرد المضمر نرد عليه
ما ذكره في حاشيته على حاشيته حيث قال هناك اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا ولما اذا قيل لا نتوقف هناك
بل الامر بالعكس من الثاني انما الموضح استعمال اللفظ في ذلك المعنى او حمله
استعمله فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان يعلم كونه معنى
مجازيا فالرد مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة
اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ليظهر العلم بكونه مجازيا اقول
لا يخفى بعد المساهلة في تسمية الرد المصرح مضمرا بواسطة واحدة ان بطل
اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الرد اذ لا يمكن دفع توقف العلم بكون هذا
المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا كما لا يمكن دفع توقف
العلم بكونه بعضا مجموعه سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا بالسند
السند بحيثية انه كلام اقول يمكن توجيه كلام السيد الشريف في الحاشية التي املاه بقوله
بان الرد مضمر في علاقة المجاز بواسطتين بما اشار اليه الامير زاده ان
لو حمل كلامه على تحقق الواسطتين وتوضيحه انه يحمل كلامه على الرد المصطلح
عند توقف صحة السلب على معرفة المجاز التي هي تتوقف عليها فتوجيهه
بان مراده من قوله لم يكن الرد مضمرا بواسطتين انه مضمر بسبب تحقق واسطتين
احديهما الرد المصرح الذي هو معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية والاخرى الرد
الرد المضمر الذي هو معرفة ان المعنى المجازي ليس شيئا منها انه هذا

علم

عليه بعلاقة الحقيقة فان الواسطة فيها واحدة معرفته عدم صحة سلب بعض
المعاني عن المعنى المجازي وهذا ولم يستلزم توقفه على واسطة اخرى
غير توقفها على معرفة ان المعنى الحقيقي حيث يثبت واسطتان ولا يرد عليه
ايضا ان معرفة ان المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية ملازم لمعرفة كونه
مجازا لا يتوقف عليه فانه يرد هاهنا عليه على تقدير كون المراد بواسطتين
الواسطتين المصرحتين بان يكون الباء صلة للافتقار بينهما وادعي على هذا النقل
بلى مع اعتبار واسطة اخرى غير معرفة صحة سلب جميع المعاني غير معرفة
ان المعنى ليس منها وهي معرفة كونه معنى مجازيا فيتحقق واسطتان
مضمرتان واما على هذا التوجيه فالواسطة الاخيرة ساقطة فلا يرد
شيء من الايرادات السابقة عليه فان مبناها على كون المراد بالواسطتين
المضمرتين غير معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية التي هي الواسطة
في الرد المصرح لكن هذا التوجيه لا يناسب قوله في حاشية الحاشية
هذا اذا سلم الخ كما ذكره ملا مير زاجان فانه ينادي بانه اذا سقطت
المقدمة الاخيرة فالرد مضمر بواسطة واحدة ومقتضى التوجيه كونه
مضمرا بواسطتين على هذا التقدير ثم انه يرد على ما ذكره السيد في حاشية
الحاشية وهو قوله اذا سلم الخ قوله واما اذا قيل لا توقف هناك بل الامر
مستلزم للثاني الخ ان ذلك يقتضي ان لا يكون رد اصلا فانه
كما يمكن ان يقال انه لا يتوقف معرفة كون المعنى ليس شيئا من المعاني
الحقيقية على معرفة كونه مجازيا بل مستلزم له والاستلزام غير التوقف كذلك يمكن
ان يقال انه لا يتوقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المعنى
المجازي عنه ليس منها بل مستلزم له والاستلزام غير التوقف وهذا

ما اشار اليه ملا ميرزاجان بقوله والسند تجيئه ثم على فرض تسليم توقف
صحة سلب جميع المعاني على معرفة ان للمعنى ليس منها نقول انه لما كان معرفة
انه ليس شيئا منها ملازما لمعرفة كونه مجازا انتفى توقف صحة سلب جميع المعاني
عليه عين توقفه على معرفة المجاز فيصير الدور مصرحا فلا معنى لتسميته
مضمرا اللهم الا ان يمنع ذلك بان التوقف على لازم الشيء لا يستلزم
التوقف على ذلك الشيء لاستلزام التوقف على ذلك الشيء فيمنع توقف الاول
صحة السلب على معرفة المجازية لكن لا يخفى ان هذا الجواب بعيد المحذور
وهو منع الدور اذ لا ريب ان لزومه لاجل جمع معرفة المجاز بالآخرة على
نفسه وبعبارة اخرى انه لاجل توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني
على معرفة ما يتوقف عليه معرفة صحة السلب فان قيل بان معرفة صحة سلب
جميع المعاني يتوقف على معرفة ملازمه ما يتوقف معرفته على صحة السلب
لا على نفس ما يتوقف على صحة السلب ولا استلزام عين التوقف فلا يكون صحة
السلب متوقفة على ما يتوقف عليها فلا يلزم الدور اصلا قلنا لكن لا اقل من
انه وان لم يلزم الدور المصطلح لكنه لا يخرج عن محذور لاشتماله على محذوري
نظير الدور وهو تقدم زمان معرفة المعلوم على زمان معرفة علته
فانه اذا توقف معرفة صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المعنى
ليس شيئا منها فلا يحصل العلم بصحة سلب جميع المعاني الا بعد زمان
معرفة ان للمعنى ليس منها للوضوح ان المعلوم الذي هو معرفة كونه مجازا
ملازم لمعرفة ان للمعنى ليس منها فيكون معرفته ملازما لمعرفته فلا تنفك
عنها بحسب الزمان فيكون معرفته متقدمة على معرفة العلة بحسب الزمان
وهو محال كالدور هذا ينافي علاقة المجاز وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما في كلام المحقق

من حيث اعتباره فان الدور مضمر في علامة المجاز بواسطتين واما الدور
في علامة الحقيقة فاختار المحقق القمي ره كونه مضمرا ايضا في علامة المجاز
معللا بان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوفة على عدم صحة
سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد
كالكامل في الانسانية وهو موقوف على عدم كون هذا المعنى موقوف على معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد وقد اورد عليه الشيخ محمد تقي ره بوجهين
الاول لكون المطلوب في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض
اذ لا اثر في الوضع على ما سبق تفصيله وهو حاصل بالعلم بصحة السلب
في الجملة فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية
الثاني ان الحكم بعدم صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية للانسان
عن البليد في حيز الحكم بعدم معنى حقيقي لم يجوز سلبه عنه فان كلا
من معانيه الحقيقية اذا لم يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه
عن ذلك والا لزم اجتماع النقيضين في المعنى المفروض اذ وجود معنى
يصح سلبه عنه ينافي عدم صحة سلب كل واحد من المعاني
عنه فهذان مفهومان متغايران متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور
والعلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به ملتفتا
لربا العنوان الاخر فاذا اسقطت الواسطة الاخيرة فيكون الدور مصرحا
هذا ويمكن الجواب عن الوجهين باتحاد المحقق القمي ره اطلق الاول
فلا بالحل ببيان ان صحة السلب وعدمها انما تجعلان في اثبات الحقيقية
الخاصة والمجازية المطلقة بعد احراز حقيقية اللفظ في المعنى المفروض او مجازيته

فيه في الجملة والمقصود من اجمال عدم صحة السلب في اثبات اتحاد المعنى
الحقيقي للفظ فانه اذا علم بوضع اللفظ المعين للذهب وشك في كونه
موضوعا للفضة ايضا فبعد صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للفظ العين
من الذهب يثبت اتحاد المعنى الحقيقي في الذهب اذ لو كان له معنى
حقيقي غيره لجاز سلبه عنه لجواز سلب بعض معاني المشترك عن بعض
هذا خلاف ذلك الحكم في عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية فانه
لا يثبت الاتحاد لاحتمال معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المورد فلا يتم من
عدم صحة السلب سالبة كلية ليس يعقل لها الا صحة الجزئية التي هي وجود
بعض المعاني الحقيقية الذي يصح سلبه عن المورد فيثبت الاتحاد وكذا
المقصود صحة السلب في اثبات ان استعمال اللفظ في المورد مجاز اذا
دائما ولا ريب ان هذا لا يثبت بالموجبة الجزئية لاحتمال ان يكون اللفظ مشتركا
بين المورد وبين المعنى المسلوب فيكون سلبه عنه من باب سلب احد معاني
المشترك عن بعض فيكون مجازية استعمال اللفظ في المورد في بعض
الاحيان وهو فيما اذا استعمل فيه باعتبار العلاقة بينه وبين
المعنى الآخر المسلوب بناء على مذهب المشهور من جواز هذا الاستعمال وقد
تعلم انه في اثبات اصل الوضع او المجاز مع اتحاد الموضوع له والمراد واما
المجازية فقط واصل فرعي لا بد ايضا كالصورة السابقة من كون علامة
الوضع سالبة كلية وكون علامة المجاز موجبة كلية فانه وان امكان التجزئة
يكفي في اثبات اصل الوضع او المجاز في بعض الاحيان الا انها لا تكفي
في اثبات الاتحاد او الدوام كما عرفت وللموضح ان الوضع اثباتهما
معها الى هنا اصل الوضع والمجازية في الجملة وقد تعلم انه في اثبات

بوجود الوضع او المجازية في الجملة يكفي القضية الجزئية كما اشار اليه المحقق القمي ره
بقوله نعم لو قلنا الخ فاذا عرفت ذلك فنقول ان مراد المحقق القمي ره هو احدى الصورتين
الدليلين على سبيل منع الخلو ان قدر ما يعتني به الاخير لعدم فائدة فيها تامة
ولذا قال البعض نعم لم نعم لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وقد عرفت انه لا يثبت شيء
من الصورتين الا بجعل القضية كلية هذا بحسب الحل واما تكلمنا انما النقض بعلائم
المجاز فانهم لم يكتفوا فيها بالموجبة الجزئية مع انه لو كان الغرض من اعمالها
في اثبات المجازية في الجملة لكانت الجزئية كافية فكما يقول الشيخ المذكور في
الجواب عن علائم المجاز فليقل به هنا وكيف كان فلا فرق بين علائم المجاز
وعلائم الحقيقة من تلك الجهة اعني جهة لزوم اعتبار الكلية في القضية
وعدمه ولذا عبر المحقق القمي ره بالفرق بين العلامتين واما ما ذكره الشيخ
محمد تقي ره في الفرق بينهما بان المطلوب في ارادة الحقيقة استكشاف
الموضوع له او كونه مندرجا فيما وضع له وفي المادة المجاز عدم كونه كذلك وظاهر ان
صدق الاول يدعي تحقق الوضع او الاندراج في الجملة لصدق الموجبة واما
الثاني فلا يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج فيه فيلزم ان لا يحصل في
مادة المجاز عدم كونه كذلك عبارة عن اثبات المجازية الراجعة الى المعنى عنها
بالمطلقة لانه لا ريب انه لا اشتراط في استكشاف المجازية في الجملة انكشاف
عدم الوضع اصلا بل يكفي فيها استكشاف عدمه في الجملة وبالنسبة الى بعض
هذه صحة المعنى على مادة الحقيقة عند اثبات الوضع لها في الجملة في غير محله
لوجود الفرق بينهما بان عدم اعتبار كلية القضية في علائم الحقيقة لاجل عدم
الاحتياج اليه لكفاية الجزئية في اثبات الوضع للمورد هنا بخلاف علائم المجاز
اذا كان المراد منها استكشاف دوام المجاز فانه لا بد فيها من اعتبار الكلية

واما الجواب عن الوجه الثالث فبان الاستلزام لا يمنع عن التوقف في مقام الاستدلال
لامكان ان يتوقف العلم باحد المتلازمين على العلم بالاخر هذا اقول ان كان
ذلك مسلم فيما اذا لم يكن العلم بالمتلازمين معلولا لدليل ينتقل الذهن من ذلك الدليل
واحد منهما على حد سواء بان لم يكن حصول العلم بكل منهما من ذلك الدليل
في مرتبة واحدة بان يكون الدليل دالا على احدهما اولا ثم ينتقل الى الاخر على
التلازم بينهما واما فيما اذا كانا في مرتبة واحدة فلا يعقل توقف العلم باحدهما
على العلم بالاخر والا لزم انفكاك العلة عن المعلول لا يخفى ان ما نحن فيه ليس
من هذا القبيل فانه لو قام المادة على انه ليس للفظ معنى اخر غير المعنى الحقيقي
فيحصل العلم من تلك المادة بذلك وبعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
عنه دفعة واحدة من غير ترتيب وانتقال من الاول الى الثاني فلو كان الثاني
متوقفا على الاول لكان الانتقال في مرتبة حاصلة بسبب معرفة الاول على سبيل
الترتيب اللهم الا ان يقال ان هذا لشدة التلازم بينهما ووضوح لزوم
الثاني للاول والذي يذكر من حصول العلم على سبيل الترتيب والانتقال
فهو في اللوازم الغير البينة مع الايلاء بعينه الانتقال اليهما على نحو توقف
معرفة الثاني على معرفة الاول فان المدار في التوقف على عدم حصول الثاني بدون
الاول لا بيانه لو لم يقم المادة على الاول لما حصل الثاني ولا عكس فيثبت التوقف
ثم يمكن ان ينتصر للمحقق القمي (ره) ايضا بان غرضه جعل صحة السلب وعدمها
علامتين لاستكشاف المعنى المستعمل فيه اللفظ في الاستعمال الجزئي الشخصي
بمعنى انه اذا استعمل اللفظ في معنى علمنا بانا اذا جردنا اللفظ بالقرائن الحاجبة
وتمكنا في ان نستعمل اللفظ في هذا المعنى في ذلك الاستعمال الشخصي على
وجه الحقيقة او على وجه المجاز نحو لا يمكن خطابه المعنى باعتبار هذا الاستعمال

الخامس

للخاص عموما يكفي الا يصح سلب جميع المعاني الحقيقية عنه اما بعضها فصحة سلبها جميعا
ولا يكفي صحة سلب البعض او عدم صحته اذ على الاول لا يثبت كونه مجازا لاحتمال كونه
من باب سلب بعض معاني المشترك عن بعض بان يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى
المستعمل فيه اللفظ بوضع اخر فيكون استعماله فيه باعتبار هذا الوضع حقيقة وايضا فان
لا يثبت كونه حقيقة لاحتمال كون الاستعمال بملاحظة العلاقة بين هذا المعنى وبين
المعنى الاخر بان يكون اللفظ مشتركا بينهما فيستعمل اللفظ في هذا المعنى لا بملاحظة
الوضع بل بملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر فاذا يثبت الاحتياج الى جعل
القضية كلية وقد عرفت توضيحا لحال اسطر اخر في صحة السلب عن جميعها
فيكون المدرك منحصرا في كليتها كما عرفت والذي ذكره الشيخ هو تعيين مبنى على استعمال
اللفظ في هذا المعنى بان يكون الغرض استكشاف حال المعنى في حال الاستعمال
لا في الاستعمال الخاص كما اعترف به في هذا الرد الشيخ في هذا التوجيه من البعض
لما عرفت من رجوعه الى جعل صحة السلب عن معناه علامة على تعيين اصالة استعمال اللفظ
في الحقيقة والمجازية ولا ريب ان الغرض منهما استكشاف حال المعنى من حيث كونه
موضوعا له وعدمه فيتجه ما ذكره الشيخ المذكور فيتضح الاحتياج الى جعل القضية
كلية في علامة المجاز دون علامة الحقيقة فانه لا يعلم كون المعنى غير الموضوع له
الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه فان سلب البعض يجامع الاشتراك
فلا بد ان يلاحظ في الوضع هذا بخلاف علامة كونه موضوعا له اذ يكفي فيها عدم
عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كما لا يخفى هذا كلامه في تقريب الدور واما
دفعه المذكور فيه منهم وجوه بين صحيح وسقيم فمنها ما عن الفصول في خصوص
علامة المجاز وهو ان يجعل القضية جزئية ويكتفي بصحة سلب بعض المعاني
الحقيقية عن المورد فانها تثبت المجازية في الجملة ثم يضم اليه اصالة عدم الاشتراك

ثبت المجازية المطلقة من غير حاجة الى صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المورد
فيثبت المجازية باصالة النفي عن الاشتراك والى هذا اشار المحقق القمي ره بقوله لم وعكس
ان يقال اللازم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا لاحد منها
ما ذكره المحقق القمي ره من احد الوجهين الذي اختارهما من ان سلب كل واحد من
المعاني الحقيقية علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب في الجملة فاذا كان
المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون المعنى المجرد عنه مجازا مطلقا الا
فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا هذا اذا كان النظر الى وجوه في المعاني
الوجه الثاني الذي ذكره الفصول ره فان المسلوب في كل منهما انما هو بعض ما علم
الحقيقة لكنهما مختلفان في حقيقية واحد منهما لانحصار الحقيقة في المعنى المسلوب فيثبت
بصحة السلب المجازية في الجملة في كل واحد منهما دون الثاني فيثبت فيه كون المجاز مجازا
مطلقا لانه في بعض الحواشي الحقيقية اي لعل من صحة السلب هنا الا تعين
كون المعنى المسلوب هو الحقيقة خاصة بمعنى انحصار الحقيقة فيه كما اعترف به
المحقق القمي ره ايضا بقوله فاذا كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون
المعنى المجرد عنه مجازا مطلقا لعل هذا لم يعرف وجه الانكار وما ذكره على العضدي
وتبعه في مناط الاطلاق ثم بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان
كونه سببا تاما للكلام لان مرادهم امكان كونها علامة لمعرفة المجازية والحقيقية
في الجملة في نفسه خلافا لما ذكره العضدي لا ينافي ذلك وجه ذكر
الاحتياج الى اصالة عدم الاشتراك في مقام معرفة المجازية المطلقة
او الحقيقية الخاصة فهو اي اصالة عدم الاشتراك جزء السبب في هذا المقام
لا المقام الاول اعني مقام معرفة الحقيقة والمجاز في الجملة وان كان مرادهم
كونها علامة الحقيقية الخاصة والمجازية المطلقة فيرد عليه ما اورده على

على العضدي من ايراد المناقشة آنفا الوجه الذي اختاره انه لا يقتضي معرفة

المجازية المطلقة او الحقيقية الخاصة بمجرد صحة السلب عدم كما ادعى في جواب

فلا بد له من الالتجاء الى الاصل المذكور في اثبات هذا المقام فيكون العلم بالعلاقة

جزء السبب لا السبب التام نعم يمكن ان يوفق بينهما بحمل الاول على موارد الحمل المتعارف

وحمل الثاني على موارد الحمل الذاتي الا ان هذا التوفيق غير مجد في دفع السؤال عن

المحقق المذكور نظرا لعدم كفاية صحة السلب عن بعضها في معرفة المجازية المطلقة

او الحقيقية الخاصة في القسم الثالث بطريق اولى ومنها ما ذكره العضدي ايضا

من ان صحة السلب علامة لتعيين المراد بعد تشخيص الحقيقة والمجاز ثم قال

ان ذلك لا يتمشى في علامة الحقيقة الى ما ذكره في القوانين بما فيه من المناقشة

واجاب عنها الشيخ محمد تقي ره بما يرجع حاصله الى حمل كلام العضدي ذلك

على موارد الحمل المتعارف بان علم المعنى الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ

واريد منه فرد مشكوك في كونه فردا من الحقيقة او من المجاز فبصحة السلب يتميز حال

هذا الفرد لكن الحق ان هذا الحمل يأباه ظاهر كلام العضدي فانه قال بكونها علامة

فيما اذا علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المراد الظاهر من قوله ولم يعلم المراد انه لم يعلم

اصلا لا انه علم وشك في صنف من كونه فردا من الحقيقة او المجاز فانه حيثية

المحقق التقي ره في محله هذا مع ان في كل من هذه الوجوه تأمل بل منع لعدم افادة

منها الرفع الدور بل الذي افادتنا انما هو جعل الدور مضمرا الا الاجمال فلان

الجاهل اذا لم يعرف الا انه له معنى كيف يمكن بصحة السلب للمعنى الحقيقي

المعلوم عن المعنى المبحوث عنه ان معرفة صحة السلب عن بعضها موقوفة

على العلم بخصوصية المعنى المسلوب بحيث لا يشمل المعنى المبحوث عنه او العموم

بحيث يشمله فاذا الشك في الاندراج وعدمه يرجع الى الاشتراك في المعنى المسلوب

من حيث العموم والخصوص وهكذا الكلام في الوجه الثاني وكذا في الوجه
الثالث على ان يكون المراد هو ما استظهره الشيخ محمد تقي ره واما على ما استظهره
النبي ره فانه لا يتعقل كون صحة السلب علامة لارادة المجاز مضافا
الى المناقشات التي ذكرها النبي ره نعم يمكن توجيه كلامه بانه اذا علم عدم ارادة
المجاز بقرينة خارجية كما اذا اخبر احد بان القمر طلع فتفحص ذلك الذي علم
ذلك الخبر فوجدنا ان القمر لم يطلع بعد فيعلم ان المراد القمر المجازي وهو المحبوب
فانه يصدق حينئذ ان القمر لم يطلع لكنه مجرد تصوير لا يحصل المراد لانه لا يحصل العلم
بارادة المجاز يحصل من عدم الطلوع لا بصحة السلب بل العلم بصحة السلب متأخر
عن العلم بارادة الحقيقة هذا ثم ان اجود الوجوه في دفع الدور ما ذكره السيد
عميد الدين من تنصيص المتبحر من صحة السلب في نفسها عند العلم بالوضع علامة
للجاهل بل وهذا ما اجبنا ان التنصيص اهل اللسان مثل تنصيص الواضع
فان اللغة كما تثبت بتنصيص الواضع او تنصيص اهل اللسان مطابقة
كما اذا صرحوا بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني او ليس موضوعا
له وكذا تثبت بتنصيصهما بالالتزام بان صرحا بنفي المعنى عن المعنى المجوزي
عند وجدهم صحة نفيه عنه لدلالة الاول تنصيص منهما على مجازية اللفظ
في المعنى المجوز عنه والثاني على حقيقته فيه فيكون الفرق بينهما وبين قول
النقلة للغة ان النقلة ينقلون تنصيص الواضع مطابقة او تضمنا او التزاما
وهاتان تنصيص من اهل اللسان لا يحتاج ثبوتهما الى النقل بل يحصلان
للجاهل بالرجوع الى العارفين باللسان وكيف كان فبذلك الوجه يندفع
الدور في جميع موارد صحة السلب وعدمها من موارد الحمل الذاتي والمتعارف

والاجلية

ولا حاجة الى تكلف جعل القضية جزئية اذ بكليتها ايضا يندفع الاشكال على هذا الوجه
فان الجاهل بعد ما يرى انهم يصرحون بان البليد ليس من المعاني الحقيقية للحمار بل يجد
يحصل له العلم بكون البليد مجازا للحمار بل لا بد من اعتبار الكلية في علامة المجاز
اذ بدونها لا يعلم كون المعنى المبحوث عنه مجازا بل في علامة الحقيقة ايضا اذا اريد
اثبات الحقيقة الخاصة والا لكفى الجزئية وقد يجاب عن الرد بوجوه اخر اهمها
ما قرره دام عمره من ان نفيا لان صحة السلب وعدمها علامتان للجاهل بوضع
اللفظ للمعنى المبحوث عنه عند العالم بوضعه لمعنى اخر بعينه اي يعلم بوضعه
لمعنى معلوم عنده لكنه لما كان غافلا عن دخول المعنى المبحوث عنه فيه وعدم دخوله
في ذلك المعنى المعلوم وعدمه كما في موارد الحمل المتعارف او كان غافلا عن كونه
للمعنى المبحوث عنه والذي اجري في ذلك المعنى وعدمه كما في موارد دعوى اتحاده لم
كما يتصور ذلك في موارد الحمل الذاتي فلذلك حينئذ لا ابتداء في كون
المعنى المبحوث عنه موضوعا له اولا فيه كما في الشك في النتيجة في الشكل الاول
للغفلة عن المقدمات المابعد والتفات الى مقدمتين يحصل له العلم
بالنتيجة وهو كون المعنى المبحوث عنه موضوعا له او داخلا فيه او عدمهما مثلا
اذا علم بكون الابن حقيقة في الابن المتخلق من الماء الذي هو الابن بلا واسطة
ودل على استعماله ايضا في ابن الابن ولا يشك في ان ابن الابن ايضا ابن حقيقة
الا من جهة عدم التفاته الى كون معنى الابن حقيقة هو المتخلق من الماء خاصة
او الاعم منه فاذا التفت الى ذلك فيحصل له مقدمتان فيحصل عنهما صورة قياس
ليستنتج منها النتيجة صورة القياس في علامة المجاز ان الابن حقيقة في
المتخلق خاصة وحينئذ يصح سلبه عن ابن الابن وكلما صح سلبه عن ابن الابن فهو

فهو ليس مثلا وجابر فينتج ان ابن الابن خارج عن الابن وصورة نفي علامة
الحقيقة ان الابن حقيقة في الاعم اي يصح سلبه عن ابن الابن وكلما لا يصح سلبه
عن ابن الابن فهو داخل وهذا جبر فينتج ان ابن الابن داخل في الابن كيف
كان فهو داخل في موارد الحمل المتعارف وداخل في موارد الحمل الذاتي وهي علامة
المجاز فيهما تصور قياس بان يقال مثلا الاسد موضوع للحيوان المفترس يصح سلبه
عن الرجل الشجاع وكلما صح سلبه عن الرجل الشجاع فهو غيره فينتج ان
الرجل الشجاع غير الاسد والمعنى علامة الحقيقة فلم يتعقل الدورية اصلا
وكيف فالحق اختصاص التوجيه المذكور بموارد الحمل المتعارف التي يتشكل
فيها كالانسان واحد وعليه الاغير والمعنى موارد الحمل الذاتي ظاهرا لا اختصاص
التوجيه عليه اذ كان الشك في المعنى المجوز غير مسبب الى الغفلة بل في المعنى
للعلوم كما في موارد الحمل المتعارف والمعنى موارد الحمل الذاتي فلانه يعقل
ان يكون الشك مسببا عن الغفلة بما ذكر لعدم الارتباط بينهما وجه ذاتي
اذا شك في كون القضية وضعي حقيقيا للعين بالعنوان المستعمل لا في
كونه فردا من معناه ظاهرا فيعقل ان يكون منشأ الشك عن وضعه للذهب
هذا ومنها اي من وجوه دفع الدور ما عن الشيخ محمد تقي قده مما يرجع حاصله
الى قياس ما نحن فيه بالقياس في الشكل الاول لعلم التوقف بين الرجوع
والوقوف عليه بالاجمال والتفصيل ولعل راجع الى الحكم ونازع من اخذ لا
نطيل الكلام بذكره ثم انه قد اورد على كون عدم صحة السلب علامة
الحقيقة بوجهين احدهما ما ذكره الشيخ محمد تقي قده وحاصله ان الحكم
بعدم صحة سلبه في مثل قولنا البسيط ان لا يكون العين ذهبا مثلا

لابد

لا بد ان يكون معنى اللفظ من حيث صحة سلب اللفظ عن المعاني بأسرها في انه ان
المراد باللفظ الواقع في الموضوع وهو العين المذهب مثلا هو عين معنى المحكوم بعدم صحة سلبه
فيلزم اتحاد الموضوع والمحمول مفهوما فانه يئول الى حمل اعني ويرجع عدم صحة سلبه عن نفسه
من وجه عدم صحة حمل الشيء على نفسه فلا يجوز الحكم بعدم صحة السلب الا
في معنى اثبات الحمل وقد عرفت امتناعه وان كان المراد باللفظ في
الموضوع غير المعنى المحكوم بعدم صحة سلبه عنه فلا يثبت به الوضع لكن
الموضوع فان ثبوت المعنى لا يقتضي ثبوت المعنى الاخر معه في الوجود الصدقي
الا ترى ان الانسان متحد مع الضاحك في الوجود ولتساويهما في
ولا يصح سلبه عنه ايضا ومع ذلك استعمال لفظ الانسان في الضاحك
مجاز قطعا وهكذا الحال في العامين المطلق من جهة ثبوت الاعم لهم من الوجه
الثاني من الايراد فلا يجوز ان يكون عدم صحة السلب علامة لعدم جريانه ايضا
فيما تفيد الوضع وهو صورة اتحاد الموضوع والمحمول وعلى اتحاد لم
في المتساويين والعامين المطلق الثاني ما ذكره التفتازاني في شرح
الشرح وحاصله ان علامة الشيء لا بد ان يكون من خواصه وعدم صحة السلب ليس
كذلك لوجوده في بعض الموارد الذي نعلم بعدم ثبوت الوضع للموضوع كما
في المتساويين كالانسان والضاحك والانسان والناطق وكما في الكلي وجود
كالانسان وزيد وعمرو وبكر وهكذا الحيوان على الانسان فانه لا يجوز سلب
احد المتساويين عن الاخر وكذا سلب الكلي عن فرده مع ان الوضع الثابت
للكلي منتف في الفرد قطعا واستعمال الموضوع للكلي مجاز فيه بلا شبهة
وكذا استعمال اللفظ الموضوع لاحد المتساويين في الاخر لعدم الربط في

في مجاز يشير فثبت ان عدم صحة السلب اعم من الوضع فلا يكون دليلا عليه وعلى القسم
الثاني واحدة
لم ولاجل هذين الايرادين اقتصر بعض من ذكر صحة السلب وجعلها علامة
مقرا لها على صحة السلب كالعضدي والعلامة واقتصر بعض اخر ايضا على في المجاز
عن الاول نادرا الا بالحل وبيانه ان امتناع الحمل مسلم فيما اذا اتحد الموضوع والمحمول
من جميع الجهات اما اذا اختلفا من وجه فلا وانكانا واحدين في الواقع الى
عنوان واحد وما نحن فيه عند الاديب ان ما نحن فيه المعنى مجازي اللفظ
والمراد باللفظ الواقع في الموضوع وانكانا واحدين لحقيقة واحدة
في نفس الامر الا انهما مفهومان متغايران يحكى كل منهما عما يحكى عنه الاخر
وهو الحقيقة الوحدانية وتفترقان عنها باعتبار كل منهما بالمعنى
او بالمسمى او بالمفهوم من اللفظ عند اهل اللسان فيكون حاصل الثاني ودليل منه
انه ليس ان لا يكون معنى العين معنى الذهب او مسماه مسماه او المفهوم
المفهوم منه عند الاديب ان معنى المعنى العين باضافته الى العين غيره معنى
الذهب باضافته اليه وكذا المسمى والمفهوم وهذا فانه باضافته الى كل
واحد منهما مغاير له مفهوما باعتبار اضافته الى الاخر نعم الممتنع هو ان
يراد من العين معنى الذهب بعينه من الذهب كما ان حاصل الحمل
يصير ان الذهب ذهب ونحن لا نقول بارادة معنى العين بعنوان
كونه الذهب ولا بارادة معنى الذهب بعنوان كونه الذهب بل نقول
بارادتهما منهما بعنوان المسمى او المعنى او المفهوم كما عرفت ح فلا ريب
في تغايرهما فيصح الحمل بهذا الاعتبار والثاني لم انه انكانا متغايرين
فلا يثبت الوضع بهذا الموضوع فهو باطل اذ ممنوع فانه مسلم فيما اذا كان

التغاير

التغاير في الحقيقة والهوية بأن يكون كل من الموضوع والمحمول حاكيا عن حقيقة
غير ما يحكي عنها الآخر كما في المتساويين او العامين المطلقين واما بهما
اذ لما كان التغاير بالاعتبار وعلى الخطة التصور الذهني مع الاتحاد فيهما
في الحقيقة كما يحكي خبر فلا يعقل ثبوت حكم لاحدهما بدون ثبوته للاخر
اذ الملحوظ كونهما حاكيين عن امر واحد وحقيقة واحدة فاذا ثبت بالوضع
لاحدهما في الحقيقة ثابت لهذه الحقيقة الوحدانية التي تتحد مع
الآخر ايضا في الواقع ومتغايرة له بالاعتبار الذهني الموهوم وبعبارة
اخرى الملحوظ ان المراد باحدهما عين المراد بالاخر فثبوت الوضع
لاحدهما عين ثبوته للاخر والا فالتغاير امر اعتباري لتحققنا الغير بح
الحمل وان شئت التوضيح لما حققنا فلنأتيك بذكر مقدمتين ينقطع
بها الاجمال ويتضح الحال الاولى ان كل قضية حملية لا بد فيها من مغايرة
ما بين الموضوع والمحمول لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه ومن اتحاد ما
بينهما لئلا يلزم حمل الشيء على المباين لما ان الحمل معناه الحكم بالاتحاد
بين الموضوع والمحمول مع عدم الاتحاد من وجه كيف يجوز الحكم بالاتحاد
ثم ان الاتحاد والتغاير المعتبرين في القضية لا يجوز كونهما من جهة
واحدة للزوم التناقض فلا بد من الاختلاف في جهتيهما وطرفيهما والاولى
ان طرف الاتحاد اما الوجود بنفسها او خارجا واما نفس الامر فان كان الاتحاد
النفس الامري غير الاتحاد الوجودي فانه لم يؤخذ غير الوجود وشرطا
اصلا واما طرف التغاير المعتبر فهو منحصر في الوجود الذهني او في نفس الامر
واما التغاير في الوجود الخارجي فلما كان يلزمه التغاير في الذهني

ونفس الامر فهو خارج عن التغاير المعتبر فيما نحن فيه لاستلزام التباين بين
الموضوع والمحمول في جميع الجهات اللازم عن الحمل فلذا لا يجتمع مع الاتحاد في الذهن
او في نفس الامر فعلى هذا فيصير الاقسام الصحيحة من الاقسام المتصورة في القضية
الحملية منحصرة في ثلثة الاول الاختلاف بين الموضوع والمحمول في نفس الامر عند ملاحظة الحقيقة
والهوية وفي الذهن الذي هو المعبر عنه باللزوم مع اتحادهما في الوجود الخارجي
المعبر عنه بالمصادقة وذلك في القضايا الخارجية كقولنا النار حارة والشمس
مضيئة والقمر منير والكواكب طالع والسقمونيا مسهل والسم مهلك والقاهرة
الفلانية طاهرة او طولها كذا ونحو ذلك من القضايا التي لا اتحاد بين الموضوع
والمحمول فيها في نفس الامر والحقيقة ولا في الذهن وانما الاتحاد بينهما
في الخارج فقط ضرورة عدم لزوم تلك المحمولات من الحرارة والاضاءة
والانارة والطلوع والاسهال والاهلاك والطهارة والطول لتلك الموضوعات في
الذهن فضلا عن اتحادها معها في الحقيقة والهوية فان كل واحد منها حقيقة
حقيقة مغايرة لحقيقة موضوعه الثاني اختلافهما في الوجود الذهني
مع اتحادهما في نفس الامر والخارج ايضا لعدم الانفكاك بين المحمول والموضوع في نفس
الامر والخارج كما عرفت وذلك في القضايا الواقعية كما في قولنا
ضعف الاثنين اربعة والانسان حيوان ناطق او بشر والحمار حيوان ناهق والفرس
حيوان صاهل ونحو ذلك من التعاريف اللفظية المقصود منها تفسير
الاسم اي بيان مسمى للموضوع في القضية فان الموضوع والمحمول فيهما
متحدان في الخارج ونفس الامر واختلافهما انما هو في المفهوم الذهني
بتاويل المراد من كل منهما بالمسمى بهذا اللفظ اي بمعنى هذا اللفظ او

او بالمفهوم منه

٤١

اوبا للتوهم عند ملاحظتهما من الاضافة والتعقل الذي هي الثالث [اعتبارهما]
في نفس الامر الخارج كليهما من اتحادهما في الذهن وذلك في القضايا [الذهنية]
كقولنا الانسان نوع او كلي والحيوان جنس او كلي وامثالهما مما كان المحمول
فيهما من الامور التي لا يوجد لها الا في الذهن فاذا عرفت هذه فاعلم ان
القضية الحملية اذا كانت من القسم الاول والثالث فثبوت وصف او حكم
لواحد من مفهومي الموضوع والمحمول لا يقتضي ثبوته للمفهوم الآخر لان
كل من المفهومين بحسب نفس الامر وكون كل منهما حاكيا للحقيقة ومرآة لها
غير الحقيقة التي يحكي عنها الآخر فعدم اقتضاء ثبوت الوضع للمحمول
في قضية عدم صحة السلب بثبوته للموضوع فيما اذا كانا من قبيل المتساويين
او العامين المطلق لذلك لاختلاف الحقيقة فيهما او لحصول الاتحاد في
الذهن والخارج كما في المتساويين او في الخارج فقط كما في العامين المطلق
واما اذا كانت القضية من القسم الثاني فلا يعقل الانفكاك بين
ثبوت حكم او وصف لاحدهما وبين ثبوتهما للآخر لكون كل منهما عين الآخر
بحسب الحقيقة وكونهما مفهومين مختلفين انما هو باعتبار وملاحظة
امر خارج عن الحقيقة وانت تعلم ما في الاعتبار الخارجي لتصحيح الحمل
ولا ريب ان ثبوت الحمل الحكم لاحد المفهومين بعنوان هذا العنوان المنتزع بل
بعنوان حقيقته وهو ثابت للمفهوم الآخر لاتحاد حقيقتهما فثبوت حكم
او وصف لاحد عين ثبوته للآخر لذلك ومما ذكرنا ظهر ان الذي نحن فيه
من كون عدم صحة السلب علامة للوضع فيما هو من هذا القسم من الحمل
فاذا ثبت وضع العين للذهب اعني الجسم الخارجي المخصوص المقابل

لحق القضية فحينئذ يصح سلبه بناء على ان المسمى العين لتصحيح الحمل على
من المذهب بناء على ان اسما مد ثبت اتحاد حقيقتهما فيكون للمسمى بالذهب
عين المسمى بالعين فيثبت ان المسمى بالعين موضوع لما وضع له الذهب
هذا جواب بالحل والتحقيق وعلى تقدير ما اتفقوا جميع الشارحين ان القضية
فانه لو كان المراد بالموضوع مفهوم عين ما ادعي بعين المحمول لما يكون هذا شرحا
للاسم اذ المقصود منها ذلك كما اشرنا اليه فان شرح الاسم عبارة عن
بيان المسمى والمذهب اسم لا يجوز بيان شيء بشيء مباين وتغاير لا يقتضي
ذلك عدم شرح المسمى بهذا الحمل في تلك القضايا فاذا كان المراد بالموضوع
عين ما ادعي بعين المحمول فيمتنع ذلك عن الحمل كما يجب هذا الورود من الاشكال
هنا يجب بعدما يحن بعد الاتحاد الوجودي في هذا الحل الاشكال واما
الجواب عن الوجه الثاني المحكي عن التفتازاني فبانا لو كان مراده بعدم
صحة سلب الحيوان عن الوحشي بالنسبة الى الوحشي بحسب الحقيقة في نفس الامر
من حيث ثبت فتمنع الصغرى لعدم صحة السلب لجواز السلب في قطع النظر
مراده عدم صحة السلب عنه مع قطع النظر عن خصوصية تعريفه في عين
الوحشي فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة لعدم كون عدم صحة السلب
ح علامة الحقيقة لجواز ان الوحشي اذا عري عن الخصوصية فهو عين
حقيقة الكلي والموضوع كونه حقيقة فيكون الوحشي بهذا الاعتبار حقيقة
بلا شبهة ولما ما ذكره من عدم صحة سلب المعنى عن مساويه فهو انا
نمنع الصغرى لجواز السلب قطعا فان الضاحك غير الانسان بالذات وان
والاتحاد في الوجود الخارجي لا يمنع من السلب اذ هو بالنظر الى نفس الامر

هذا

هذا ولقد اجاب الشيخ محمد تقي قدس سره عن الوجهين بما يوجب ذكره طول المحل
فان شئت فراجع لكنه قده لم يذكر الوجه الثاني من الايراد بل ذكر الوجه الاول
فاجاب عنه بما يرجع الى الجواب عن دعوى الثاني ومن الطرق العقلية العلمية
الاطراد وعدمه حيث جعل الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز وموردهما
ما اذا استعمل اللفظ في مورد باعتبار كون ذلك المورد فردا من كلي مع العلم بعدم
وضع اللفظ لهذا المورد بدانه لولا الاطراد لكونه فردا من ذلك الكلي لجاز
استعمال اللفظ فيه اصلا لكن حصل الشك في ان ذلك المعنى الكلي
الذي هو الملاك جواز استعمال اللفظ في هذا المورد هل هو معنى حقيقي
للفظ فيكون المورد من افراد المعنى الحقيقي ام هو معنى مجازي لم كنفس
المورد [illegible] واسطة في جواز استعمال اللفظ في المورد الخاص بان يطلق
الكلي على المورد الخاص بان الاستعمال في خصوص المورد على القول بجواز ذلك
كما هو للمشهور فيكون المورد من افراد المعنى المجازي فطريق تعيين الامرين
الفحص عن حال الافراد الاخر المشاركة لهذا المورد في ذلك المعنى العام الذي
هو الملاك جواز استعمال اللفظ فيه فان علم جواز استعمال اللفظ فيها ايضا
بالاعتبار المذكور بحيث لا يختص الاستعمال بهذه الاعتبار ببعضها دون بعض
بل [illegible] جميع ذلك الكلي يجوز استعمال اللفظ باعتبار هذا المعنى
الاطراد فيكون هذا دليلا على وضع اللفظ لذلك المعنى العام وكون المورد
من افراد الحقيقة والا بان علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور
ببعضها او بخصوص المورد المذكور فقط فذلك هو معنى عدم الاطراد
فيكون دليلا على مجازية اللفظ في المعنى العام وكون المورد من افراد المعنى

للمعنى المجازي وهذا اللبس عين الذي للاول بلفظ العالم المجاز استعمل الذي كل
من تلبس بالعلم والعضدي بالثاني فاستدل الوزير لصحة جواز استدل الاستدلال
وفي حال في المثالين نظر اما الاول فلان المراد بالعرض من المراد استعمال
العالم في كل من تلبس بالمبدأ للعلم اما ان يكون اشتقاق حال معناه الحقيقي
واما ان يكون اشتقاق حال معناه المادي فعلى الاول فلا دليل على انه تلبس خصوص
هيئة العالم وضع كما هو للشيء يراد بذلك اشتقاق المعنى الذي وضع له
تلك الهيئة العارضة بتلك المادة المخصوصة بل الموضوع في المشتق هو
الهيئة الكلية العارضة على الجزئيات الاضافية العارضة للمواد الخاصة كالعالم
والضارب والقاتل والقائل وغير ذلك من الجزئيات الاضافية وتلك الهيئة
هي هيئة الفاعل فان اراد بكون الاول العالم في مصاديق الغير لكون
الهيئة الكلية موضوعة لمطلق من تلبس بالمبدأ حقيقة فان العالم بجميع
جزئياته هو وبعض من تلك الهيئة وجواز استعمال الهيئة في تلك المادة
المخصوصة ولا في جميع جزئياتها الحقيقية من تلك المادة لا يثبت الا المراد
حتى يكون دليلا على وضعها لمطلق من تلبس بالمبدأ بل لابد في ذلك من
اوان جواز استعمالها في المعنى المفروض في سائر جزئياتها الاضافية وانهم
بان علم بكون القاتل والقائل والناصر وغير ذلك من الجزئيات الاضافية
مستعملة فيمن تلبس بمباديها حتى يثبت المراد استعمال تلك الهيئة الكلية
في المعنى المذكور وفي جميع موادها ومصاديقها فعلى هذا ينبغي ان يستدل
لذلك بعد بيان الفاعل لا بالعالم ويدعى ان استعمالها في المعنى المذكور مطرد
في جميع موادها ومصاديقها من الجزئيات الاضافية نعم لو كان من هيئة

ما اختاره

ما اختاره الشيخ محمد تقي قدس سره من الوضع في المشتقات كل واحد من الجزئيات
الاضافية قد للموضوع له فيها من قبيل عام خاص في مبادئها المخصوصة
لكان التمثيل بنحوها الا ان الظاهر ان مراد الشيخ المذكور بهذا المذهب ومن تبعه
السيد المحشي واما على الثاني فلان الذي ينبغي التمثيل به انما هو لفظ العلم
لا العالم لان مادة العلم الموجودة في ضمن العالم مورد واحد من موارد استعمال
لفظ العلم فلا يكفي ثبوت الحكم فيه في مورد خاص منه بالنسبة الى جميع افراد
ذلك المورد فان تلك المادة في ضمن تلك الهيئة الخاصة لوحظت في ضمن العالم
جزئي من الجزئيات الاضافية لمادة العلم المطلق فيكون كان ينبغي ان يمثل بلفظ
العلم ويدعى ثبوت الحكم المذكور فيه باعتبار استعماله في مطلق الاعتقاد الجازم
الاعم من الاعتقاد المتعلق بالمسائل الفقهية او الاصولية دون الاعتقاد
غيرها لتحقق ضمن كل واحد من الجزئيات نحو ما يفهم بالنسبة الى كل من المتعلقات
سواء كانت من المسائل الفقهية او الاصولية او العربية او غيرها ولعل المراد ان
هذا الحكم انما هو بعد ان فهم خارج عن مورد الحكم الذي على المفهوم المذكور في من
ان فيها اذا علمنا بعدم وضع اللفظ لخصوص مورد من الموارد وانما شككنا
في وضعه للمعنى العام وعدمه لا دليل ان الشك في كون لفظ العلم
موضوعا لمطلق الاعتقاد الجازم او الاعتقاد الجازم بمسائل صناعية
يرجع الى ان الموضوع هو الكلي او النوع الخاص منه فيكون شكا في وضع اللفظ
في المورد الخاص وعدمه وفي هذا المورد يرجع مطلق الاطراد في محل الاطراد على
ان الشك في جميعها في هذا التفصيل واختصاصها على انه كان اللفظ
موضوعا بالوضع العام كما في جميع المشتقات من الافعال واسماء الفاعل والمفعول

والصفات المشبهة او كان وضعه قريبا من الوضع العام وتشبيهاً به كما
في المجاز او كيف كان نحو دوها الاوضاع النوعية لا التخصيص اقول لا يخفى
لمن تعيين وام عمره مورد الاطراد وعمومه فيما ذكره العالم الجليل فهم من يفسره
بما فسره بل كل من راجعنا كلامه هنا وامثاله فسر الاطراد باستعمال
اللفظ في المعنى الموضوع انما جعل هذا المعنى بحيث لا يختص استعماله فيه
بحال دون حال او مورد دون مورد ولا ريب ان الاطراد بهذا المعنى لا يختص
بالحقيقة بل يجري في المجاز ايضا بل يجري في المعاني الجزئية كما هو ظاهر
كلام الشيخ محمد تقي ره بل صرح في بيان معنى الاطراد وهو اقوى كلامه
الذي هيله عليه صريحا قوله ره ويعلم اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى اذا كان
كليا من غير اختصاص له ببعضها هذا مضافا الى ان الدليل الذي ذكره
المثبتون لكون الاطراد دليلا على الوضع جار في جميع الموارد وتصويب
في المعنى الجزئي بان نرى لفظا يستعمل في معنى جزئي في مورد فنشك
في ان هذا اللفظ علم لهذا المعنى الجزئي او المستعمل فيه مجازا باعتبار
وجود صفة فيه حال الاستعمال تكون هي علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
للفظ فاذا رأينا استعماله فيه مع فقد تلك الصفة فيكون ذلك
هو معنى الاطراد فيكون دليلا على وضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الجزئي
من دون مدخلية لشيء من الخصوصيات والاحوال مثلا اذا رأينا استعمال
لفظ الاسد في شخص شجاع فشككنا في انه استعمل فيه مجازا
باعتبار الشجاعة او انه علم له وموضوع له بوضع اخر ثم اذا رأينا استعماله
فيه بعد زوال الشجاعة عنه ايضا فيثبت المراد فيه فيكون دليلا على

علم

علما الرغم اختلف القائلون بكون الاطراد دليلا في انه دليل مطلقا في بعض
الموارد وهذا الاختلاف ايضا بالاختلاف في معنى الاطراد وهذا كله مضافا الى ان
ما ذكره من ورود الاطراد لا يشمل الاطراد كما لا يخفى لكون للصادق فيهما
معاني حقيقية وكيف كان فالاولى بل المتعين ان العبارة المعروفة
من الاعلام لاتحاد مفادها منها ما ذكره الشيخ محمد تقي قده في ان
المراد بعدم الاطراد باطراد استعمال اللفظ في المعنى الموضوع بحسب المقامات
بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر وصورة دون اخرى حتى يصح الاطلاق
على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها
انتهى فظهر مما ذكرنا وحققنا ضعف اخراجه وامر عدم التمثيل بلفظ العلم
ايضا عن محل الاطراد وهذا كله في المثال الاول التعميري قده واما المثال الذي
ذكره العضدي في شرح المختصر [illegible] بعد استظهاده انه في مثل اسئل
القرية احتمالات ثلاثة الاول بقاء السؤال والاسناد على حقيقتهما في
التجوز في لفظ القرية بارادة الاهل منها بعلاقة المجاورة الثاني بقائها
على حقيقتها مع بقاء السؤال على حقيقته ايضا والتجوز في الاسناد الثالث
بقاء الاسناد والقرية على حقيقتهما والتجوز في السؤال باستعماله في [illegible]
الذي يجب بين الشخص والقرية بعلاقة مشابهته للذي يجب بين السائل
والمسؤل فكانه قال [illegible] القرية فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجه الاول
مقطوع العدم لكونه دالا على العدم صلاحيته لقوله العدم جواز اسئل
البساط لو كان اثبات عدم اطراد القرية في الاول يوجب ذكر لفظ القرية
في موارد النقض ما يقال ان القرية مجاز في الاول لعدم اطراده في مثل

ازمنة التوقيت او ما عنت التوقيت او الجوت التوقيت ونحوهما مما كان لفظ التوقيت
غير مذكور واما الثاني فالظاهر عدم جواز ما عندنا فالظاهر هو الوجه الاخير منقول
في امر الاصح ان ما عين المجاز في الاسناد ادق ومبني في الاستبعاد عند من
لا يرى جواز ضعف الاسناد هذا النوع الاصح ما في هذا الاشكال من الوهن والركاكة
لان العالم مستعمل انه كيف يصير عين ادق بيانه مع ان المعنى الذي ذكره له
عند التجوز غير معنى تام مستقل الا مرتبطا بالمجاز في الاسناد في شيء الا انه
لا يرتبط في صحة ارادة المعنى المذكور عن السؤال مع ارادتها الا يكون
النسبة تامة لغير ما هي له هنا ثم انه بعد ما عرفت معنى الاطراد وعدمه
وعدمها فاعلم ان الاقوال في كونهما علامتين وعدمه ثلاثة الاول انهما
علامتان الثاني عدم كون شيء منهما علامة الثالث التفصيل ثم ان
المفصلين بين قولين احدهما كون الاطراد دليلا على الحقيقة وعدم
كون عدمه دليلا على المجاز ومن هؤلاء السيد عميد الدين قده فلذا اقتصر
بذكر المثال للاطراد بلفظ العالم ومنهم العلامة في ظاهر التهذيب ومنهم الغزالي
على ما حكى عنهم وثانيهما عكس ذلك وهذه الجماعة من العامة والخاصة
منهم الآمدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي وظاهر
العلامة قده في ... على ما نسب اليهم ولذا اقتصر العضدي بذكر مثال عدم
الاطراد بحجة القول الاول من التفصيل اما على كون الاطراد دليلا على
الوضع فهو ما يأتي في حجة القول المختار واما على عدم كون عدمه دليلا
على المجاز فلوجود عدمه في بعض الموارد مع القطع بكون المورد معنى حقيقيا
كما في لفظ رحمن لعدم جواز استعماله في غيره تعالى مع كون غيره ايضا معنى

حقيقيا

حقيقيا وكما في لفظي الفاضل والسخي لعدم جواز استعمالهما فيه تعالى مع أن
استعمال الملائمة فيه حقيقة وكما في القارورة لعدم جواز استعمالها في غير الزجاج
مع كونها حقيقة في الغير وكما في لفظ الدابة لعدم جواز استعمالها في غير
ذات القوائم مع كونها حقيقة فيه أيضا فإذن لا يختص عدم الاطراد بالمجاز
فلا يكون دليلا عليه وحجة القول الثاني منع المعلى عدم كون الاطراد دليلا
على الوضع لحصوله في بعض المجاز كما في استعمال الكل في الجزء مع كون الاطراد
معه في مجازيته كما في استعمال الأسد في الشجاع وأما على كون فقده دليلا
على المجاز فهو ما يأتي في القول المختار وحجة القول الثالث على ما نسب إلى الجليل
الكاظمي الشارح للوافية إنما هي استقلال كل من العلامتين بما عرفت
والمختار عندي هو القول الأول وفاقا لجمع من الأعلام المتأخرين ومعنى للنقض
على الظفر وأيضا الأقوى أنهما علامتان علميتان لا الظنيتان لنا على كون الاطراد
علامة قطعية للوضع أن ملاك جواز الاستعمال إما الوضع أو العلاقة
ولا ريب أنه مع تحقق الوضع فهو علة تامة لجواز الاستعمال أينما وجد وأما
العلاقة فلما لم يكن لها انضباط بل تختلف باعتبار اختلاف الموارد حيث أن
المعتبر منها هي العلاقة التي لا يستنكر العرف استعمال اللفظ في المورد لأجلها
ولا ريب أن إحراز هذه العلاقة يتوقف على الرجوع إلى أهل اللسان في خصوص
كل مورد من الموارد لعدم كفاية مطلق العلاقة الموجودة فلا نضطر لكونها
ملاكا للاطراد الاستعمال في كل مورد فينحصر علة الاطراد في الوضع فحيث لو
لم يحصل العلم به من الاطراد يلزم تخلف المعلول عن علته وهو محال ومن
هنا ظهر كون عدم الاطراد علامة قطعية لعدم الوضع إذ مع وجود الوضع

لا يعقل عدم الاثر كما عرفت فبكشف عن عدم وضع اللفظ للمورد فان انتفاء ملفوظ
المعلول يستلزم انتفاء علته عقلا واما الجواب عن النقض على عدم الاطراد
رحمن والفاضل المسيحي وغيرهما مما عرفت مما ذكره الآمدي في الاحكام مما حاصله
ان عدم الاطراد في الامثلة المذكورة لاجل المنع الشرعي في الثلاثة الاول والمنع
العرفي في الاخيرين لكن يرد عليه انه ان اريد بالمنع الشرعي حرمة الاطلاق رحمن
على غيره تعالى وحرمة الاطلاق الفاضل على المسيحي عليه السلام فلا ريب انهما اعني جواز
الاستعمال وحرمته شرعا انما يدلان على صحة الاستعمال لغة بمعنى انه نقل مجازا
لفظ من معناه اللغوي العام الى ذاته المقدس سبحانه بمعنى انه لا ادل على هذا
انما يتم في لفظ رحمن دون غيره فان تجويزه بان الاطلاق وصف بجليه
سبحانه تعالى موقوف على العلم بحصول المبدأ في ذاته المقدس وهو مما لم يمكن لنا من
العلم بذاته تعالى بعد وصول علينا فلا يجوز له الاطلاق وصف عليه تعالى من دون
الاطلاع منه تعالى لعدم احراز المبدأ فيه سبحانه تعالى فقيل ان هذا يرجع الى اشتراط
احراز معنى اللفظ في مورد الاستعمال الذي به يكون الاطلاق كذبا صحيحا
ومحرما عقلا وشرعا ولا ريب ان المنع بهذا الاعتبار لا يختص بما ذكر بل يجري
في جميع الالفاظ في جميع الموارد فان الاطلاق الفاضل على المسيحي وغيرهما
من الالفاظ على احد من دون العلم بحصول المعنى في المورد يكون ممنوعا
بهذا الاعتبار واما المراد بالمنع العرفي في الاخيرين فانهما مع فرض
بقائهما على معناهما الاصلي فلا يعقل كونه مانعا عن صحة الاستعمال الا ان
الوضع علة تامة لها وانهما مع فرض هجرهما عن المعنى الاصلي فهو متحجر لكن
لا المنع العرفي بل لعدم المصحح اللهم الا ان يكون المراد بالمنع العرفي

فتعلم

نقلهم اللفظ عن المعنى الأصلي فإن الإيجاد للمانع من صحة الاستعمال فيكون
منعا بهذا الاعتبار وهذا التحقيق في الجواب أن يقال لفظ رحمن على وزن
فعلان وهذا الوزن في الأصل لمن تلبس بالمبالغة والرحمن على هذا معناه
الذات المتلبس بالرحمة فنقول لم لا يجوز أن يثبت نقل خصوص لفظ رحمن عن
هذا المعنى الأصلي الخصوص فإن للقدس سرا يجب هجره عنه فلا ريب في عدم
جواز استعماله في غيره تعالى لعدم المصحح لم لا يجوز منع كون استعماله في غيره تعالى
حقيقة بل مجازا قطعا لعدم الاطراد لذلك فيكون أمارة على المجاز ولا
للنقض مرة والانقلاب في صحة استعمال في غيره تعالى لو وجد علينا للمنع
نعيد الآن حيث لا يكون الاستعمال غلطا عند الرحمن فلا نمنع عدم المراد
استعمال في غيره تعالى بل نقول لعل المرجوح فلا نقض وأما لفظا الفاضل
والسخي فالجواب عن النقض بهما أما أولا فمنع المنع الشرعي عن استعمالهما
في غيره تعالى بل ورد في بعض الأدعية استعمال الفاضل في غيره تعالى كذا ورد ما
استعمل الذي السخاء في غيره تعالى كما في بعض فقرات الأدعية يا ذا الجود والسخاء
لا يقال إن إطلاق ذي السخاء عليه تعالى غير إطلاق السخي لأنا نقول إن المنع
من إطلاق السخي ليس لإطلاقه عليه باعتبار هيئة الإطلاق هيئة فعيل عليه
في غير ذلك للمادة كثيرا وإنما هو من جهة المادة فإذا ثبت الإطلاق للحلي
واستعمالها في غيره تعالى يثبت جواز الإطلاق عليه في ضمن جميع الهيئات وأما ثانيا
فعلى تسليم المنع فنقول لم لا يجوز في عدم جواز الاستعمال لغيره تعالى بقاء الوضع
الأصلي فيهما فعدم الاطراد ممنوع والاطراد ثابت عرفا فيكون أمارة عليه
وأما لفظا القارورة والدابة فالجواب عنهما منع بقائهما على معناه

على معناهما الاصلي بل انهما منقولان عن ذلك المعنى وان عن معناهما الاصلي فيكونان
في الوضع مجازين بين نحو عليك الزجاج وذات الفرائس نعم الاطراد مسلم ويكون
دليلا على المجاز ولما الجواب عن النقض على الاطراد بما عرفت في التحقيق فيه
المعاني الكلية المستعملة في الافراد فلو لا ما للمنع من جواز استعمال اللفظ
الكلي في خصوص فرد من مفهومه كما عرفت سابقا العدم الغافل تقييد فالاطراد
لا استعمال بهذا المعنى ممنوع الجواز نعم للمطرد هو اطلاق الكلي على الفرد
من باب دال اليقين ومدلول اليقين ولا ريب ان اللفظ مستعمل في نفس الكلي
لا الفرد بخصوصه والاطراد في نفس المعنى الحقيقي فلا نقض واما ثانيا فبالمنع من
وقوع استعمال الكلي في الفرد اذا المتعارف والمعلوم من المحاورات العرفية
اطلاق الكلي وارادة الفرد عنده ولما ارادة خصوص اللفظ فلم يعلم
بوقوع استعماله الا في موارد من المحاورات العرفية فاذن كيف يمكن دعوى
استعمالها في الكلية في الافراد خصوصا على اطراد اهمها واما ثالثا فبالمنع
من ثبوت ذلك الاطراد على تسليم الجواز والوقوع اذ لا ريب ان استعمال اللفظ
الكلي في خصوص المعنى المجازي يرجع الى الحمل الذاتي وذلك لا يصح في الكلي
والفرد فما يمكن دعوى انحصار الكلي في فرد واحد ولا يصح ان ذلك الدعوى
لا يصح الا اذا كان الفرد جامعا لجميع صفات الكلي ولا ريب ان ليس جميع
افراد الكلي بهذه المثابة فمثل الانسان لا يجوز ذلك بالنسبة الى
البليد بل بعض موارد من الكامل في الانسانية فاذن لا اطراد فلا بعض
لا يقال هذا تسليم للاطراد بالنسبة الى الافراد الكاملة فيرد النقض بالنسبة
اليها الا انا نقول بان ارادة الافراد الكاملة تعينا في المحصل الاصلي ليست

من المجاز في شيء بل الافراد معان حقيقية للفظ وهو مستعمل في نفس حقيقته
واما النقض فنقض خاص عقلي وهو دعوى كون الفرد الكامل عين الكلي وبعبارة
اخرى ان اللفظ مستعمل في الفرد الكامل بعنوان كونه نفس الكلي الذي
هو المعنى الحقيقي لا بعنوان كونه فردا منه فلا مجازية في اللفظ اصلا فالاطلاق على المراد
ح لذلك فلا نقض ويكشف عن ذلك انه لا ريب في كون الاستعمالات الواقعة
عن خطاء في الموضوع لو كان رأى شجاعا فيعتقد انه الاسد فقال رأيت اسدا
ثم انكشف انه الحمار مثلا او غيره حقيقة مع ان المستعمل فيه اللفظ غير الموضوع له
فان السر فيها ايضا انه استعمل الاسد مثلا في الحيوان بعنوان كونه الحيوان المفترس
لا بعنوان كونه حمارا والمعنى المنقوض بالاطراد استعمال الاسد في الشجاع وبناء
الاطراد كما عرفت معناه جواز الاستعمال اينما وجد علاقة ففي مثل استعمال الاسد
في الشجاع هي المشابهة لا الشجاعة فان الشجاعة ليست من احدى العلائق
المجوزة للاستعمال المجازي بل العلاقة المجوزة انما في المقام هي المشابهة خاصة
التي هي احدى العلائق المعتبرة المجوزة له ولا ريب ان استعمال لفظ الاسد
لا يطرد في موارد هذه العلاقة لان المشابهة لا تنحصر في الشجاعة بل لها جهات
اخر كضخامة الجثة او بخر الفم وغير ذلك فلو ثبت الاطراد في موارد تلك
العلاقة لجاز استعمال اللفظ في كل ما يشابهه من وجه ولو باعتبار الجثة
ولا ريب في انحصار الجواز بمورد خاص منه وهو الشجاعة ولا يخفى ان ثبوت
الاطراد في هذا المورد الخاص وان بلغت ما بلغت استعمال الاسد في احد موارد
العلاقة المذكورة فان هذا المورد بجميع جزئياته مورد واحد منه وبعبارة
اخرى الشجاع مورد واحد من المشابهة وتعدد جزئيات الشجاع لا يجعله

موهمة للمشابهة وهذا نظير ما اوردنا على التمهيد في تمثيله للاطراد بلفظ العالم
بناء على كون المراد استكشاف حال الذوات في الفاعل حيث قلنا ان العالم بجميع افراده
مورد واحد من ذوات الفاعل لا جميع موارده حتى يثبت الاطراد فيها بمجرد اطراد
العالم في افراده ومن هنا ظهر ضعف ما قيل ان المناط في استعمال الاسد في المجاز
هي الشجاعة وهو مطرد في موارده انتفت الملازمة والعلية بين الوضع والاطراد
وجودا وعدما اذ وجوده لمادة على وجوده وعدمه لمادة على عدمه ثم انك عرفت
ان حاصل ما ذكره الامدي في الجواب عن الاشكال تبعا للرحمن والفاضل السبحي
ومن هنا رجع الى ان العلامة المعتبرة في تشخيص المجاز هو عدم الاطراد الناشي
من عدم الوضع ولما اذا كان ناشيا عن وجود المانع مع وجود المقتضي
كما في الامثلة المذكورة فلا يكون دليلا عليه ويرد عليه مضافا الى التقدم
ان كون عدم الاطراد بهذا المعنى امارة للمجاز مستلزم للدور اذ الموضوعي
كونه علامة لعدم الوضع المعتبر في المجاز لا يكون علامة الا اذا علم
بكونه من جهة عدم الوضع فيتوقف على العلم بالوضع على ما عرفت في عدم الاطراد
بالمعنى المذكور ومع فرض كونه موقوفا على العلم بعدم الوضع فيلزم الدور
مما هنا ثم ان الاقرب عندي في تعريف الاطراد وعدمه وبيان
موردهما هو ما ذكرته نقلا عن الشيخ محمد تقي قدس سره وهو المختار والحق ان
مناط الاعتبار في جميع موارده هو الملازمة بين الاطراد والوضع
وتساويهما وكذا تساوي عدمه لعدم الوضع وطريق دفع الاشكال
الراجعة الى نفي التساوي بينهما وتساوي بين عدمه وعدم الوضع
فقد عرفت الجواب عنها بحذافيره ثم الكلام في العلامة في علائم

الوضع

الوضع وعدمه يقتضي الكلام في جملة منها سنشير الى بعضها ايضا فيما يأتي

والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على

اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ومن الطرق العلمية على اختلاف وعدمه اي

اختلاف الجمع فانه من الامارات الدالة على نفي الوضع بالنسبة الى القدر المشترك

بين المعنيين كلفظ الامر فانه اذا استعمل في الطلب يجمع على الاوامر واذا استعمل

في الشأن يجمع على امور بحيث لا يجوز ارادة عدد بالغ الى مرتبة من مراتب الجمع

ملفق من افراد كلا المعنيين من صيغة احد الجمعين بان يريد بالاوامر

فردان من معنى الطلب وفردا او فردين من الشأن فذلك يكون امارة على نفي

وضع اللفظ للجامع بين المعنيين فيدور الامر فيه بين الاشتراك اللفظي

والمجاز فيقدم الثاني لكونه اولى والدليل على كون المادة ان اللفظ موضوع

لمادة بنسبة القدر الجامع لجميع الافراد فلو فرض كون اللفظ موضوعا

بازاء الجامع استعمل الجمع صيغة الجمع مطلقا وارادة مرتبة جمع من الافراد

مطلقا سواء كانت من افراد هذا المعنى او من افراد ذاك او الملفق لو حيث

انه موضوع لمطلق الرجل يجوز ارادة مرتبة من مراتب الجمع منه عند وضعه

لهيئة فعال عليه مطلقا سواء كانت اي تلك المرتبة من افراد الرجل الابيض

او الاسود او الملفق والدليل على جوازه واضح اذ اللفظ موضوع للمادة

للقدر الجامع المساوي نسبته لجميع الافراد ولان هيئة الجمع موضوع للدلالة

على ارادة ما فوق الاثنين من مدلول المادة مطلقا من غير تقييد له بصنف دون

دون آخر فاختلاف الجمع يدل على اختلاف مدلول اللفظ في الموردين وعدم الجامع

التعبير بواحدة من الصيغتين والحاصل انه يحصل هذه الامارة فيما اذا كان للفظ

موضوعاً حقيقة في احدهما اتفاقاً في الجملة لكن الشك في انه موضوع للجامع بينهما

فيكون حقيقة في المسمى المعلوم حقيقة كونه حقيقة الاطلاق عليه من باب

اطلاق الكلي على الفرد او لا فيكون الاطلاق عليه لاجل وضعه لخصوصه وانه

مجاز في المسمى الاخر لكونه ادخل من الاشتراك او مشترك لفظاً بناء على الاولوية على وضع

فاذا جمع اللفظ على صيغة مخالفة لصيغة جمعه للمسمى الاخر فهو حقيقة فيه

فهذا دليل على عدم كون اللفظ متواطياً فهو مشترك لفظاً او حقيقة

ومجاز بناء على الحقيقة المجاز اذ لو كان متواطياً لجاز التعبير عن ذلك

المسمى بصيغة جمعه للمسمى الاخر المعلوم كونه حقيقة فيه لما عرفت

من تساوي نسبة افراد المتواطي بالنسبة الى القدر الجامع واما هيئة الجمع

لا تفيد الا التعدد من مدلول اللفظ فاختلافهما في المسميين دليل على ان

كل منهما مدلول مستقل للفظ هذا اقول الحق عندي منع الملازمة بين

كونه متواطياً وبين جواز التعبير عن المسمى الاخر بصيغة جمعه للمسمى المعلوم

كونه حقيقة اذ من المعلوم ان استعمال الالفاظ كاستعمال الالوان يتوقف

على التوقيف من اهل اللغة ومن الجائز انهم خصصوا هيئة خاصة من هيئة

الجمع بالنسبة الى اللفظ عندما اذا اريد به الفرد الخاص من فردي معناه الكلي

لا مطلقاً وخصصوا هيئة اخرى عندما اذا اريد به المعنى الاخر الذي هو الفرد

الاخر من المعنى الكلي وكيف كان فاختلاف الجمع بنفسه لا يدل على التركيب

للمدعى والتقييد قطعاً ولا ظناً اللهم الا ان يتمسك بالغلبة بان يقال

ان الغالب في اسماء الاجناس المتواطئة جواز التعبير على النحو المذكور

وفيه اولاً منع الغلبة وثانياً عدم افادتها القطع لو افادت ظناً فتدبر

اعتباره

اعتباره على اعتبار مطلق الاذن في الكفاية فيتوقف على حصول الاذن الا انه لا حاجة بالدلالة
لعدم ثبوت دليل الخاص عليه وثالثها انه قد يكون استعماله للغلبة الى
فيسقط العلاقة عن كونه علامة فافهم ثم ان اختلاف الجمع على تقدير كونه علامة
لا ينعكس بمعنى انه ليس عدمه علامة لوضع اللفظ الجامع بين المعنيين لانه
قد يجمع بصيغة جمع الحقيقة كما في الحمر والاسد اذا اريد ان الحمار موضوع
للحيوان الناهق والاسد للمفترس بحيث يكون استعمالهما في غيرهما
مجازا اعني اكثر مع انه يعبر عن المعنى المجازي فيهما عند ارادة الجمع بما يعبر
به عن المعنى الحقيقي وهو صيغة الحمير والاول صيغة الفعل نعم
الاول كسر الثاني في الخلاف كما اذا اريد بالحمار جمع من البليد فيقال
رايت حمرا مثل الاول وكذلك الاسد اذا اريد به جمع من الرجل الشجاع حقيقيا
رايت اسدا اي حمرا مثلا ومن الطرق العلمية التزام التقييد
لزوم تقييد اللفظ بقيد عند استعماله في المعنى المقيد بحيث لا يجوز استعماله
في المقيد بحيث لا يجوز لا يجوز الا بذلك القيد فذلك
علامة كون المطلق اي اللفظ مجردا عن القيد مجازا في المقيد وموارده
ما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى لكن في ان الموضوع له اللفظ المجرد هل هو
المعنى المباين للمعنى المبحوث عنه او الاعم الشامل له فيرجع الى استعمال
اهل اللسان ومحاوراتهم فاذا علم انهم لا يستعملونه في المعنى المبحوث عنه
الا مع التزام انه بذلك القيد فيكشف ذلك عن مجازيته للمطلق في المعنى
المذكور وان الذي وضع له هو المعنى المباين له ومثلوا لذلك في
النار نار الحرب ومن مثل الحمار الرهبانا العضدي على الحاجبي في العلا

في محكي النهاية واعترض عليهم بعض المهرة بوجهين احدهما في التمثيل بالمثالين
وهو منع التزام التقييد فيهما لقوله تع كلما اوقدوا نارا اطفأها الله بنور
فانه دليل على جواز ان تقول القائل اوقد العدو نار الحرب فاطفأها اشتراك النار
ولقوله تع واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وثانيهما ان الابد في
المجاز من القرينة وهي لا تسمى قيدا وحاصل هذا الوجه ان هذا ليس عنوانا
اخر غير عنوان الاحتياج الى القرينة فينبغي التعبير بالتزام القرينة لا التقييد
لان القرينة لا تسمى قيدا في الاصطلاح هذا ونقول الظاهر بعد الوجه الاول
من الاعتراض على ما هو المراد ان يتمسك بمجال البحث في محله لكنه لا يقدح في المحل
وهو كون التزام التقييد علامة المجاز فان المطلق في المقيد حيث ان المنع
في الوجه المذكور راجع الى الصغرى اي كون المثالين من افراد تلك
الكبرى المدعاة واما الوجه الثاني فيمكن الجواب عنه بان الظاهر ان المراد بالتقييد
التقييد بالاضافة كما يشعر به تمثيلهم بما عرفت ولا ريب ان المضاف اليه
قيد للمضاف حقيقة اصطلاحا ولا يطلق عليه القرينة وان اريد استعمال اللفظ
في المقيد حقيقة فيدل على التحقيق عند من لا يكون مجازا اذا استعمل
فيه مجردا عنه وان المقصود من التزامه لزوم اتصاله باللفظ عند
الاطلاق فالفرق بين ما نحن فيه وبين المجاز من وجوه ثلثة الاول
ان الصارف في المجاز يسمى قرينة وفيما نحن فيه قيدا لا غير كما بينا من
ان المراد التقييد بالاضافة كما عرفت الثاني ان اللفظ المجازي مع القرينة
في غير الموضوع له بخلاف ما نحن فيه فان اللفظ مع القيد حقيقة في
المقيد وانما يكون مجازا اذا استعمل مجردا عنه الثالث ان القرينة

في المجاز

في المجاز وإن كانت لازمة للأمر لا يجب اتصالها وانتقالها باللفظ عقلا
الإطلاق بل يجوز انفصالها عنه إذا لم يكن المقام مقام الحاجة وكذا يجوز
أن لا يعبر عنها بغير اللفظ هذا بخلاف ما نحن فيه فإن مورده ما إذا كان
القيد لازم الاتصال باللفظ بحيث لا يجوز ذكره منفصلا ولا بد من
من كونه لفظا وكونه مضافا إليه للفظ آخر بل يجب أن يكون لفظا
خاصا أيضا بمعنى أن يكون لفظا موضوعا بالوضع الخصوصي للمعنى للقيد المحدث عنه
كنداء الحرب مثلا حيث إن الحرب قيد لفظي متصل بالنداء موضوع للمعنى
المحوث عنه وهو بمعنى الحرب الذي يبحث فيه أنه من أجزاء النداء أو بمعنى ما بين
لها أن لا يلزم كونه قيدا متصلا للنداء عند إطلاقه على القيد بعلم كون
النداء مجازا فيه لو استعمل في غير مجرد اعتبر وإلا مع اتصال الربط فهي حقيقة
غير قطعا بمعنى أنه مقيد أن ذلك القيد موضوع للمعنى المحوث عنه ولا
لجان التفكيك بينهما بأن يستعمل النداء فيه مجردا مثلا لكن التالي
باطل بالوضع لأنا نتكلم على هذا التقدير بل هو موضوع العلامة هذا
كأن هذا بمعنى التزام القيد فيه دليل يخرج عن الوضع فإن للمقدم مثله
فليس نقيض المقدم وهو للدعوى وكيف كان فتفرع من الفرق بين
ما نحن فيه وبين المجاز من وجوه ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين
استعمال الكلي في الفرد فإن القرينة على تعيين الفرد وإن كانت لا بد
منها لكن الحال فيها ما عرفت في قرينة المجاز من عدم لزوم اقترانها
باللفظ وغيره ثم إنه يمكن التمسك في مورد العلامة المذكورة بنفي
الإضافة أيضا فإنها أيضا ظاهرة في كونها بنقل من اللام إلى كون

للمضاف اليه مباينا للمضاف لا بيانية بتقييد بعض حتى تكون فرداً منه فيقال

في مثل نار الحرب ان الظاهر من الاضافة كون الحرب مباينا للنار فيثبت بذلك

ايهم كون النار مجازا في الحرب فان ذلك مما يختلف ظهور الاضافة من الظنون

المعتبرة بين بناء العقلاء لانه من الظنون الدلالية الناشئة من اصالة عدم القرينة

المجمع على اعتبارها حيث كانت العقلاء في مورد التزام التقييد على المتكلم بان

لمجازية اللفظ المطلق في المعنى المبحوث عنه اصبح بها علمية وهي مجرد التزا

القيد فانه بنفسه يفيد العلم بالمطلوب والاخرى ظنية وهي ظهور الاضافة

بناء على الفاظ الوضع في ذلك الذي كذا في المباينة بين مسمى الكلمتين

ثم انه جعل من فروع دلالة الاضافة على المباينة خروج التكبير والتسليم

عن حقيقة الصلاة لظهور قوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم

اذ لا ريب ان المراد بالتحريم والتحليل المحرم والمحلل حيث ان التكبير

والتحليل [illegible] عليها ان يكون فلذلك المحلل والمحرم عين التكبير والتسليم

فاذا فرضنا ان الاضافة تفيد المباينة فيستفاد من اضافة المحلل

والمحرم اللذين هما عين التكبير والتحليل خروجهما عن حقيقة الصلاة وارد

عليه المحقق والعلامة والمحقق الثاني فيما حكي عنهم بان الاضافة لا تدل

الا على المغايرة وهي ثابتة بين الشيء وجزئه ولذا صح يد زيد ورجله

لان اضافة اليد الى زيد ليست من اضافة الجزء الى الكل لان زيدا موضوع

للجسم المشتمل على اليد بل للذات المتشخصة بالوجود الخاص الخارجي

الممتاز عن سائر الموجودات والاولى الاستشهاد بمثل سقف البيت وحائطه

فان السقف جزء البيت مع انه اضيف اليه الا ان المراد بالبيت

حين

حين اضافة السقف اليه لما انه يكون متعلقا بجميع اجزائه التي منها السقف
واما ان يكون المراد الاجزاء الباقية غير السقف لكن الاول ممتنع للزوم اضافة
الشيء الى نفسه فان اضافة السقف الى جميع اجزاء البيت يلزم اضافته
الى السقف ايضا الذي هو احد الاجزاء فيلزم المحذور فتعين الثاني
فيكون الاضافة مفيدة للتباين بين المضاف والمضاف اليه لان هذا الجزء
اعني السقف مباين للاجزاء الباقية فيثبت المطلوب من نقض الايراد لانا
نقول لا نسلم المحذور مبنيا على الوضع الاول انه لو لوحظ جميع اجزاء البيت بالملاحظة
التفصيلية واما اذا لوحظت على نحو الاجمال فلا لتغاير السقف المضاف
للسقف المضاف اليه لان الثاني ملحوظ اجمالا والاول تفصيلا والحاصل
ان البيت موضوع لمعنى بسيط ذهني مركب خارجي كما في الالفاظ الموضوعة
للمركبات الخارجية وقد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتبارية فيكون
المعاني المركبة الملحوظة حال الوضع مباينة لاجزائها فيصير كل جزء مع المركب
بالنسبة الى الجزء كالمتباينين بل متباينين فان قلت ان هذا راجع
بالاخرة الى دفع الايراد بالتباين لان الاضافة تفيد التباين بين المتعين
فيكون ذلك دفعا بصورة التوجيه قلنا ان الثمرة المذكورة مبنية
على المغايرة والمباينة الحقيقية ولا يجري فيها المباينة الاعتبارية
وحاصل ما ذكر في دفع الجواب عن الايراد الى القسم الثالث فتوهم
ومن الطرق العلمية حصر التقسيم فانها علامة علمية على كون التقسيم
القسمين قسيمين للمقسم في مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم باحدهما
فاذا علمنا بان التقسيم باعتبار المعنى الحقيقي كما اذا راجعنا العرف

فسأل الناظر عن اقسام الماء حقيقة فقسموه الى ماء السيل والى غيره فنقطع
بان ماء السيل ايضا من افراد الماء للمعنى الحقيقي للماء واما اذا كان احوان
كون التقسيم على وجه الحقيقة بالاصل كما اذا رأينا العرب يقسمون
الماء الى ماء السيل وغيره ولم نعلم انه باعتبار المعنى الحقيقي او الاعم
فحكمنا بكون التقسيم للحقيقة تمسكا باصالة الحقيقة الراجعة
الى اصالة عدم القرينة فهو لا يكون مفيدا للعلم بل مفيد للظن
المعتبر المستند الى اصالة عدم القرينة المعتبرة باجماع العقلاء واهل
اللسان وكيف كان فحاصل كون صحة التقسيم علامة انها علامة للاشتراك
المعنوي اذا دار الامر بينه وبين الحقيقة والمجاز وهذا مراد العلامة
والفخر وجماعة من الاصوليين من عدهم صحة التقسيم دليلا على
وضع اللفظ للقدر المشترك على ما نسب اليهم وتوضيح الحال دفع
الاجمال عن المقال ان صحة التقسيم دليل على كون القسمين فردين
للمقسم بداهة انه لا يعقل تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فان
علم اجمالا ان التقسيم تقسيم المعنى الحقيقي دل ذلك على نفي الحقيقة
والمجاز والا فلا بد في اثبات كون اللفظ حقيقة في القسم من
التماس دليل آخر كما انكر ذلك جماعة حتى اعترض الاكمل على بعض من انكر عليهم
فقال ان صحة التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقة في القسمين
بنفسها بل يجب البناء على مختار السيد من كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة ولم يتفطن الى ان هذا الكلام في مقام رفع احتمال كون اللفظ
حقيقة في احد القسمين ومجازا في الآخر لا في مقام رفع احتمال الكون

اللفظ

اللفظ مجازا في المقسم فتلك بعض الطرق الاستقرائية وهو تتبع موارد
الاستعمالات في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية كاوضاع
المشتقات واوضاع الاحوال الاعرابية مثل الرفع للمسند اليه اعني الفاعل
والنصب للمفعول وسائر متعلقات الفعل واما الاوضاع الشخصية المتعلقة
بالمواد فلا مسرح للاستقراء فيها وذكر بعض المحققين انه يمكن استفادتها
من الاستقراء على الاخطر استعمال اللفظ في جزئيات معنى فيعلم بوضعه
لذلك المعنى الكلي الجامع وفيه ان مجرد الاستعمال في جزئيات معنى
لا يفيد العلم بوضعه له لاحتمال مراعاة قواعد اخر مثل اصالة عدم الاشتراك
وترجيح المجاز بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فيخرج بذلك عن اسناد
العلم بالوضع الى نفس الاستقراء كما هو شان العلامة الاولى من عدم
الاطراد مشتركا في الورود ولعلنا نقول اما احكام الاعراب والبناء وسائر
اللفظية فلا يعقل تطرق الاطراد اليهما فان معنى الاستقراء فيها
تفحص الموارد الجزئية التي لها هذه الاحكام فينتقل منه الى ثبوته
لكليهما واما اوضاع المشتقات فلعدم تطرق احتمال المجاز والاشتراك اليها
او قل فيه نظر بين اذ لا ريب انه بالاستقراء ايضا كما يفيد العلم للعالم يفيده
للجاهل ولا ريب ان احتمال الاشتراك والمجاز قائم عنده لجواز ان يكون
وزن الفاعل موضوعا لمعنى اخر غير المتلبس بالمبدأ فيكون استعماله
في المتلبس مجازا او حقيقة بوضع اخر وايضا قد يقوم الاحتمال عنده من
جهة اخرى وهو احتمال كونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال النطق مثلا
دون غيره او حقيقة فيمن تلبس به حال النسبة ويكون في غيره

مجازاً وحقيقة بوضع اخر وكيف كان فلا ادري لم لا نعاض التمسك بالاستقراء
في الموارد ايضاً لعدم ظهور الوثوق ولو انه احتمال المذكور ولزم ان لا يكون علامة
في الموضوع الذي عينها ايضاً ثم ان الاستقراء ان افاد القطع بالمطابق
كما هو الغالب ولو بضميمة الاصل للمذكور فلو لم ان لا يكون علامة في الاوضاع
التي عينها ايضاً ثم ان الاستقراء لمن فهو لا ينبغي التمسك به على الغالب
للمطلق في باب اللغات كما عرفت مما نقلناه ثم انه قد يستدل بالاستقراء
على اثبات الوضع لا التعيين للموضوع له كما استدل به لاثبات الحقيقة
الشرعية ومن جملة ذلك الذي يتبع احوال ارباب الحروف والصنايع في تجربتهم
لا الذي يتبع احوال اللفظ لكن هذا الاستقراء في علائم الحقيقة كما
صغيرة بعضها لا يخلو عن مؤاخذة ومن الطرق حسن الاستفهام وخلو الكلام
السبيل من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي وقد يستدل به على
الاشتراك المعنوي اذا كان اللفظ في حين الاجمال دون الانتفاء
ولو رد عليه بان الاستفهام يحسن عند تجويز الاحتمال البعيد وكان نحو
للظاهر محتاجاً الى التوضيح ولو قيل ان المراد بالحسن الحسن اللازم بمعنى
الدليل على الاشتراك اللفظي او المعنوي وجوب الاستفهام على
بمعنى قبح تركه منه عند العقلاء من اهل اللسان حيث يقضي مبادرتهم
الحمل الكلام على احد المعنيين اندفع الايراد كما لا يخفى نعم يجوز
الراجح ولو صح جواز تركه عند العرف لا يدل على شيء من الاشتراكين
مراد المستدل هو الاول دون الثاني هذا وقد يعرف كل من الحقيقة
بامور اخر غير منضبطة يمكن ارجاعها الى بعض ما ذكرناه فلا نطيل

بذكرها

بتذكرها الوصول حسما في انظار الناظرين والله الهادي الى الحق اليقين وصلى الله
على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
الى يوم الدين ووفقنا الله وجميع الطالبين بمحمد وآله الطاهرين المقام الثاني
في علائم الحقيقة والمجاز نحو الشك في المراد مع العلم بالوضع والمقصود هنا
البحث عما يعول عليه في استكشاف مرادات المتكلمين من الطرق العلمية او الظنية المعتبرة
لكن الاولى لعدم انضباطها واختلافها باختلاف احوال المتكلمين ومقامات الكلام
وتفاوت انظار السامعين ونحوها من الخصوصيات التي لا يكاد يعقل دخولها
تحت ضابط قانوني تخالف طرق العلم بالاوضاع كما ظهر لم يتعرض لها القوم
واما الثانية اعني الطرق الظنية فهي ما بين ما يفيد الظن باصل الحقيقة
او بتعيينه او الظن باصل المجاز او بتعيينه بعد العلم به في لفظ واحد او في
لفظين ويتعلق كثير من مباحث تعارض الاحوال المشتملة عليها كتب القوم
والكلام في الكل تارة في الظن الذي قام القاطع على اعتباره واخرى في مطلق طريق
ظني وقد اشتهر في السنة حتى كاد ان يلحق بالضروريات اعتبار الظنون
اللفظية في جميع المقامات المشار اليها وقد يعبر عنها بالاصول اللفظية
وسنشير اليها عن قريب واما اعتبار مطلق الظنون لفظية كانت او غيرها
فلم نقف على قائل به من باب دليل خاص نقلي او عقلي وان كان بعض عبارات
المحقق القمي ره ظاهرا في ذلك الا انه يمكن تأويله وكيف كان فالظاهر مضافا
الى انه يكفي في عدم الاعتبار عدم ثبوت انعقاد الاجماع على بطلانه في ذلك
نعم القول باعتبار مطلق الظن موجود في المقام الاول اعني تشخيص الاوضاع
لكنه في المقام مجمع على بطلانه الظاهر ويتفرع على ذلك ان تعيين المراد

من المجازات العرفية كالحقائق المحفوفة بالقرائن الصارفة خاصة والمشتركات اللفظية
العارية عن قرائن التعيين والمطلقات المراد بها مقيد لمخصص معين دفعية ود
غير معلومة في الكلام بمثل الشهرة والمناسبات الذوقية على ما هو المعهود للمتعا
عند القصاص من اهل المكاشفة والاستحسان من توجيه الاحاديث المشكلة
التي ليس لها متفاهم عرفي ببعض الوجوهات اللبيبة على ما اعتقد عليه قلوبهم جهلا
او تناسيا من المباني الذوقية الفاسدة خروجا عن المنهج القويم وميلا عن
الصراط المستقيم نعم يتجه القول بحجية مطلق الظنون التي لم يقم دليل على
اعتباره كالقياس بناء على ثبوت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية
فان الظن بمرادات الشارع حجة من حيث كونه ظنا بالحكم الشرعي ويخرج
عن المقام الذي هو الاعتداد بالظن المتعلق بمراد المتكلم من الحقائق او المجاز
وكيف كان فالمهم في المقام صرف الكلام الى الظنون التي قام القاطع
على اعتبارها بالخصوص وهي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون ترجع حجيتها
الى ظواهر الالفاظ في متفاهم اهل اللسان وقد تسمى بالاصول اللفظية
اللفظية كما مر وهي كثيرة منها اصالة الحقيقة عند عدم القرينة ويراد
بها وجوب حمل اللفظ على ارادة معناه الحقيقي اذا علم بتجرده عن القرائن
الصارفة واستدل عليها بوجوه الاول ما ذكره العلامة رحمه الله في
النهاية والتهذيب من توقف حصول التفهيم على ذلك بيانه على ما
في المنية ان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن مرجوحا
كان مساويا للحقيقة فيتردد السامعون بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا يفهمون
شيئا الا بعد البحث والاستكشاف اما بطلان التالي فبالوجدان الثاني

الثاني

الثاني ما ذكره ايضا فيها من ان حمل اللفظ لا يجوز لانه يلزم ان يكون حقيقة
اولا معنى للحقيقة الا ذلك وذا للسيد العميدي ولان شرط الحمل على المجاز نصب
القرينة والمفروض انتفاؤها الثالث ما ذكره ايضا من ان المجاز يتوقف على
وضع ونقل وعلاقة ولا يتوقف الحقيقة الا على الاول فيكون اولى وكانه
اراد ان قلة المؤن مما يؤثر في ارادة المتكلم فيكون ما يحتاج الى كثرة المؤن
ابعد من ارادته هذا وفي الكل تامل لان القدر الثابت من تلك الوجوه بعد
تسليمها انما هو رجحان الحقيقة والكلام في اعتبار هذا الرجحان بحيث يوجب
حمل اللفظ عليها والاخير وعلى الوجه الثاني مضافا الى ذلك بانه مصادرة
محضة فان كون اللفظ المجرد محمولا على الحقيقة عين المدعى وعلى الوجه
الثالث مضافا الى ما ذكر ايضا ان قلة المؤن كيف يمكن كونه مؤثرا في الارادة
ثم ان تحرير داماد لان الثالث في الوجه كانه اشارة الى ما ذكره بعض فحول
السادات وهو الوجه الحادي الرابع ما ذكره بعض فحول السادات ولعله السيد الكاظمي
من ان سد باب التفاهم يوجب انتفاء فائدة البعثة وارسال الرسل
وانزال الكتب وفساد النظام اقول توضيح الاستدلال انه اذا لم يحمل
الالفاظ على حقايقها عند التجرد فيلزم سد باب التفاهم نظرا الى قيام
احتمال عدم ارادة الحقيقة في جل الالفاظ الصادرة اذ لم يعلم حالها اما
بان يراد منها المعنى المجازي او لم يرد منها شيء اصلا وهو العلم في
بعض الفاظنا بالملازم لا ينفع في اكثرها فاذا انسد باب التفهيم فيخلو
فيخلو البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب عن الفائدة فان فائدتها
تبليغ الاحكام الى المكلفين ومن المعلوم ان طريق التبليغ والتفهيم منحصر

في اكثر الالفاظ والفاظها المجردة عن القرينة فاذا فرض انسداد باب التفهيم منها
فلا يحصل التبليغ بها لطول التزام الشك في المراد ويرجع الحال الى سوء حى بيانه
بنحو من وروده بان البيان ايضا بلفظ مثل هذا اللفظ فيتسلسل او يدور واما
لزوم فساد نظام العالم فاوضح هذا وغيره ان الترديد بين المجاز والحقيقة في
الخطابات الشفاهية في غاية القلة والندرة بل الغالب فيها كما يحصل انفسنا
حصول العلم بكون الحقيقة مرادا عند تجرد اللفظ عن القرينة وحصول الترديد
في بعض المقامات لا يوجب شيئا من المحاذير المذكورة الخامس قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لما استدل به غير واحد من افاضل المتأخرين
ولم يبينوا وجه الدلالة لزم انها كان من الخفاء بمكان السقوط مضافا الى قصوره
عن افادة تمام المدعى وهو متابعة اصل الحقيقة مطلقا حتى في المحاورات
والاقارير والدعاوى ونحوها الا ان غاية ما يمكن ان يتكلف عن ذلك انه
ان يجعل معنى الاية انه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولوازم
لسان القوم من حمل الالفاظ المجردة عن قرينة المجاز على حقائقها وهذا ان
يقتضي حمل الخطابات الصادرة من ذلك الرسول المجردة عن قرينة المجاز
على حقائقها بانه لا يكون للرسول مؤاخذة عليهم لو اخطأوا في المراد
كما اذا انكشف الخطاء في حملهم لاطلاق الخطابات كما هو المدعى هذا
مع ان الظاهر ان الاية مسوقة لبيان انه تعالى ارسل الى كل قوم رسولا منهم
تسهيلا لهم في اخذ معالم دينهم منه لكونه مبينا لها بلسانهم لا سيما
مع لكونه منهم مخالطا لهم في مقام الامتنان عليهم حيث لم يجعل عليهم
رسولا من غيرهم ليشق عليهم استفادة الاحكام منه وتبعيتهم له لكونه

في غيرهم

من غير الهم نعم لو ثبت انبناء العرف على حمل الالفاظ على حقايقها بمجرده من
القرائن الصادقة فيمكن الاستدلال بها على امضاء الشارع هذا البناء لكن
بعد حملها على اعتبار اصحابنا ارسال كل رسول على قوم بلسانهم ولو ان مرادهم
لسانهم الثابت عندهم وهو البناء المذكور لكنه خارج عن المقام فالمقام الاول في
اثبات اصل هذا البناء السادس الاجماع القطعي وفيه ان المسئلة في المقام
ليست من الامور التوقيفية الموظفة من الشارع ليكون الاجماع كاشفا بكشف
عن قول الامام بل هي على فرض ثبوتها من الاحكام الوضعية وكيف كان فالاجماع العملي
من حيث كونه اجماعا لا ربط له بالمقام لا عبرة به لعدم كشفه عن قول
الامام الذي هو مناط الحجية لعدم كون المسئلة من الامور الموظفة التي يكون
بيانه من شان الامام ع نعم لو اريد به اجماع اهل اللسان فهو مع ثبوته يرجع الى البناء
لكن الكلام في الاخذ بمقتضاه وثانيا في تسميته اجماعا فانه خلاف الاصطلاح
فان المصطلح عليه هذا اللفظ انما هو اتفاق العلماء من حيث كونه اتفاقهم
واضعف من ذلك دعوى الاجماع القطعي من عدم ارتباطه بالمقام ورد
عليه ان القدر الثابت بذلك على تقدير تسليمه وصلاحيته لكونه دليلا
على المدعى انما هو اعتبار ظواهر الكتاب والسنة بحسب خطاب يثبت عام لا
كظواهر المحاورات العرفية والاقارير والدعاوي ونحوها ايضا نعم يمكن
الاستدلال بالاجماع على تقدير ثبوته فيما اذا فرضنا من اعتبار الظواهر
عند العرف والعقلاء ثم اردنا اعتبار ذلك ايضا شرعا بدليل الاجماع القطعي
بان يتمسك به على امضاء الشارع لطريقتهم لكن هذا ايضا لا يستقيم
بعدم اتخاذ الشارع في طريقته محاوراته ومخاطباته طريقة

اهل العرف في محاوراتهم وهذا من دون الحاجة في اثباته الى الاستدلال

السابع ما ذكره الشيخ محمد تقي قدس سره ما حاصله ان فائدة الوضع في غير المشتركات

انما هي تأدية المعنى المقصود بسهولة وهذه انما تحصل اذا جعل الواضع

الالفاظ بانفسها كافية في تأدية المعاني الموضوع لها تلك الالفاظ

من غير حاجة الى ضميمة قرينة ولا الى تطويل بلا طائل مع الغالب في الاستعمال

النظر في تلك الفائدة ودواعيها فاذا اطلق اللفظ الموضوع لمعنى

مجردا عن القرينة فهي الفائدة المذكورة هذا حاصل ما استفدنا من كلامه

قده لكن يرد عليه ان الغلبة المذكورة انما تقتضي كون المتكلم مقتصرا

اللفظ وحده عند ارادة الحقيقة واما اذا تعلق غرضه بارادة المجاز

فالغلبة لا تنفع اصلا فالحاصل انه لو ثبت من الواضع ايضا عدم جواز استعمال

اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة وكان الغالب مراعاة ذلك فهذا

يفيد ان المقصود هو الحقيقة والحاصل ان مرجع الغلبة التي ادعاها

ان الغالب فيما اذا كان المتكلم في مقام ارادة الحقيقة اطلاق اللفظ

مجردا عن القرينة الكاشفة عن الحقيقة ولا ريب ان هذا لا ينفع

في المقام للشك في كونه من قبيلها اذ يكون الاستدلال بتلك الغلبة مبنيا

على كونه من قبيلها دوريا كما لا يخفى نعم لو ثبت ان الغالب فيما اذا لم يقم

اللفظ مجردا عن القرينة الصادقة ارادة الحقيقة فهذه تنفع في المقام

هذا كله مضافا الى انه لو ثبتت هذه الغلبة تفيد ارادة الحقيقة فهي

اما ان تفيد القطع واما ان تفيد الظن لا سبيل الى الاول فهي خارجة عن المبحث فيه

عن الفرض لانا نتكلم في اعتبار اصالة الحقيقة مع كونها من الظنون

فاذا تمهد هذا

فاذا فرضنا وجود هذه الغلبة فالاستدلال بها على اعتبارها مع فرض كونه
غلبة خارج عن طريقة العقلاء لعدم الارتباط بين الدليل والمدلول واما
على الثاني فلان الادلة لم يقم دليل خاص على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة
في المقام نعم يمكن القول به بناء على ثبوت الانسداد في الاحكام الشرعية لكن
اصالة الحقيقة فلكونها مستندة الى هذا الظن الجنس من الظنون الخاصة يخرج
عن موضوع الكلام في المقام فان المفروض اثبات اعتبارها بالخصوص بحيث لا يتوقف
اعتبارها على الحفظ مقدمة الانسداد لهذه جملة ما ذكروها من الوجوه وقد
عرفت ما فيها والتحقيق في الاستدلال ان يقرب هكذا انه اذا اطلق اللفظ مجردا
عن القرينة كما هو المفروض فان علم بارادة المتكلم للمعنى الحقيقي فلا كلام وهو
خارج عن محل البحث وان شك في ارادته فينشأ الشك من الوجوه على سبيل
منع الخلو الاول ان لا يكون المتكلم في مقام التفهيم وهذا متصور بوجوه
الاول ان يتعلق غرضه بنفس اللفظ بغرض من الاغراض العقلائية كما في الاوامر
الابتلائية الثاني ان لا يكون له غرض صحيح اصلا بل انما تكلم به عبثا وسفها
الثالث ان يكون اللفظ صادرا منه سهوا او غفلة من غير شعور الثاني
احتمال ان يتعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي بمعنى انه في مقام التفهيم لكن اراده
من اللفظ المجرد المعنى المجازي وهذا ايضا يتصور على وجهين الاول ان يكون
ترك ذكر القرينة لغفلة منه الثاني ان يكون ذلك لتعمد عليه مع التفاته
الى الاحتياج الى القرينة الثالث احتمال تعلق غرضه بتفهيم المعنى المجازي
في اول الامر لكن حصل له البداء عن ارادته بعد ذكر اللفظ وبعبارة اخرى انه
كان في اول تكلمه بهذا اللفظ مريدا لتفهيم المعنى المجازي فاطلق اللفظ وحصل

وكان غرضه حين الاطلاق ذكر القرينة ايضا لكن بعد الاطلاق حصل له البداء

عن افادته وصرفت ارادته عنه فاذا عرفت تلك الاحتمالات الموجبة للشك في ارادة

الحقيقة فنقول لا شك ولا ريب انه اذا كان المتكلم عاقلا شاعرا كما هو مورد

البحث فكل تلك الاحتمالات منتفية في حقه ببناء العقلاء والسيرة القطعية من

من كافة اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لا يلتفتون الى شي منها ولا يتوقفون في

حمل اللفظ على حقيقته بواسطة احتمالها بل الاصل المسلم المورد عندهم حمل

كل كلام صادر من كل متكلم عاقل شاعر على كونه لاجل التفهيم وايضا كون غرضه متعلقا

بافادة المعنى لا مجرد التلفظ ولا ايضا الاصل المورد عندهم البناء على عدم سهوه

او غفلته بوجه من الوجوه وكذا الاصل المسلم عندهم البناء على استمرار ارادته

وعدم الانتقال الى احتمال البداء وكذا الاصل المورد عندهم البناء على عدم تعمده

على ترك القرينة المخل للتفهيم المراد وبالجملة هذا الاصل تام الحمل القطعي الفطري

على اعتباره بحيث يحصل العلم القطع بعدم تعمده لترك القرينة وتقريب

هذا البرهان في مقتضى الاول الامر مع كون المتكلم مريدا للمعنى المجازي فلانه لو

ان نذكر القرينة عمدا نقض لغرضه الداعي الى اطلاق نفس اللفظ ولا ريب ان

نقض الغرض من العاقل قبيح عقلا الثاني ان لا ريب لنا ارادة كل المخل مع عدم

للمانع منه علة تامة للايجاد فاذا فرضنا ان المتكلم في مقام تفهيم المعنى المجازي

وانه فعلا اراده بذلك والمفروض في المقام عدم المانع له من ذكر القرينة

فلا يمكن مع بقاء ارادته هذه على حالها ان يترك القرينة بعد الامر وجب تخلف

المعلول عن علته وهو مستحيل فاذا تاملنا العقل فان التفهيم الذي هو المعلول

لا يتم ولا يوجد الا بذكر القرينة فتركها مستلزم للمحذور المذكور في الوجه الاول

واح

راجع الى الاستصحاب العرفية الناشئة عن الغلبة والثاني راجع الى الاستصحاب ال
الذاتية الناشئة عن استلزام تخلف المعلول عن علته فيهما فى الوجهين ظهر
انه لو انحصر منشأ الشك فى ارادة الحقيقة فى احتمال اعتماد المتكلم بقول على القرينة
يحصل القطع بارادة الحقيقة فان الشك يكون بدويا واما اذا انتفى احد
اصل الوجهين المذكورين فى حصول القطع بارادة الحقيقة وكيف كان فالذي ينبغي
ان الاصل المقرر المسلم عند العقلاء واهل اللسان البناء على عدم كل ما احتمل
المذكورة مع قيام الوجه تلك الاحتمالات فى نحو ذلك وانهم فى مثل المقام على فيما
اذا اطلق اللفظ مجردا عن القرينة مع تمكنهم من السؤال عن الحضور فيتمسكون بها فلا يثبت
ان اصالة الحقيقة من الظنون المعتبرة التي لا يتوقف الركون اليها على ثبوت الانسداد
فى الاحكام نعم بعض تلك الاحتمالات وان كان بدويا لكن كلها ليست كذلك بل
اكثرها مستمر فى غاية الامر ان العقلاء لا يعتنون بها الا انهم لا يحتملونها حتى
يقال انه خارج عن محل البحث ولا ريب ان الحجية تابعة للقطعية والظنية لا حس
معقد لها فاذا صار بعض موارد حمل اللفظ على حقيقته الذي هو الحجية
فى المقام ظنية فهي تابعة لها فيصير هنا بالظن المعتبر حصول الظن بها من الظنون
المعتبرة فاصر والحاصل انه بعد ما ثبت ان مورد اصالة الحقيقة من الظنون
الخاصة الغير المتوقفة على الانسداد فتكون هي ايضا من الظنون الخاصة
وثبت الحكم لها ولكن للنفس فيه تأمل وتزلزل فان العقلاء واهل اللسان
وان كانوا لا يتوقفون فى حمل اللفظ على حقيقته فى مقام الشفاه عند تجرده
عن القرينة بل المستفاد من طريقتهم على حمله عليها مع تحقق لا يوجب احتمال
الاحتمالات المذكورة توقفهم فى فهم المراد لكن لا يوجب ذلك الاحتمال البعد فيها

غاية البعد كانت بحيث يحصل القطع بعدمها غالبا بحيث يكون احتمالها مجرد
الامكان العقلي مضافا الى قيام البرهان على استحالة بعضها كما عرفت في
ان الخطب في ابتناء سيرتهم على حمل اللفظ على حقيقتها مجردا عن القرينة
مع قيام تلك الاحتمالات الا بحسب الواقع وبحسب اعتقادهم وبعبارة اخرى ثبات
انهم يكتفون بظاهر اللفظ مع عدم القطع بكونه مرادا بسبب تطرق احد
من الاحتمالات الا مع تمكنهم من تحصيل القطع بالسؤال ونحوه ان كانت ارادته مظنونة
فان هذه الصورة لو تحقق صورة كون الظاهر غير معلوم المراد ولا يبعد دعوى ثبوت
ذلك حتى في تلك الصورة المذكورة وضد المعنى غير هذا من صور الشك بارادة الحقيقة
او الظن بعدم ارادتها اذ دون اثباته فيهما خرط القتاد واذ من المعلوم ان الاصل
المذكور اي اصالة الحقيقة ليس من الاحكام التعبدية للمامور بها من الشارع
بل هي من القواعد الوضعية في محاوراتهم ولا من بناء الا بعقل تعبد العقلاء في
مجرد الشك عن وجود ما تحكم كالقرينة المرتضى فكيف بما اذا كان الظن على الخلاف
وكيف كان فيمكن دعوى ما ذكر في الصورة الاولى فان بناء العقلاء على العمل
بالظن في امورهم والمعنى الاخيرين وان شئت توضيح الحال الى العرف فارجع
فيما اذا امر المولى عبده بقتل ولده او تخريب داره وغير ذلك من الامور
العظيمة وشك العبد في كون المراد ظاهر هذا الخطاب ولم يستفسر من
المولى مع تمكنه منه ففعل بمقتضى ظاهر اللفظ الذي كان مشكوك الارادة
عنده ثم انكشف ان مراد المولى كان غير ذلك الظاهر الا ترى ان بناء العقلاء
العقلاء على كون العبد مقصرا في ذلك عند سماع الخطاب وامتثال ما كان
فهم الامر وتابعون في استحقاق الذم واستحقاقه العقاب من مولاه وكان

ظاهر

ظاهر اللفظ مجرداً من دون تقييده بالقطع او الظن بارادته لما كان للمولى
عقابه وذمه ولو ما اتبعه يقبح في العقلاء ودعوى ثبوت خلافه مما دون هنا لظهور
ضعف القول باعتبار الاصل المذكور من باب الظن النوعي فان الظن النوعي
شات خلافه في بعض صوره مضافاً الى الحاجة الى عدم الظن بالخلاف بل ملاحظة
تلك الامثلة توقفنا على دعوى ما ذكر في الصورة الاولى ايضا وكيف كان
فاثبات ذلك ولو في الصورة الاولى فيما اذا لم يحصل العلم بكون الحقيقة مرادة
ولو مع الظن بارادتها مع التمكن من السؤال كما هو المفروض مشكل غاية الاشكال
فيشكل التمسك بسيرة اهل اللسان واستقرار سيرتهم على حمل الالفاظ على حقايقها
مجردة عن القرينة في محاوراتهم الشفاهية المعروفة لان الغالب حصول القطع
لهم بالمراد بحيث يشذ الشك غاية الشذوذ فعلم بعدم صحة البناء على
ما ذكر في صورة الشك في كون الحقيقة مرادة ولو مع الظن بارادتها مع
تمكنهم من السؤال ومع ذلك لا يبقى شك في اصالة الحقيقة في مقام الشفاه
من الظنون الخاصة المعتبرة فان قيل انا نجد في العرف ان اوامر المولى لعبده
لشيء فترك العبد الاتيان بذلك الشيء معتذراً بانه لم يتيقن بكون الظاهر
مراد المولى بعينه ويستحق الذم والعقاب عند العقلاء قطعاً فلولا اعتبار
الظهور اللفظي واصالة الحقيقة موقوفاً على العلم لما كان وجه لذمه
وعقابه قلنا ان ذمه واستحقاقه العقاب لاجل الظهور ولكن من جهة
عدم العلم فانه متى ما احتمل الظاهر ارادة الحقيقة كما عرفت يكون عقابه
من الضعف لمنعه وتشدده بحيث يحصل القطع عادة بعد مدة فان قلت
انا نرى انه لو علم صدق العبد في عدم القطع بحيث صدق قول الحاكم ايضا لقبح ذمه

وعقابه ايضا قلنا ان صحتهما اي الاجل لتقصير العبد في تحصيل مراد المولى مع تمكنه
من السؤال المستلزم للعلم المحيط مع تمكنه منه فصحتهما انما هو لاجل كون
الظن حجة عليه فظهر ان الظاهر ليس حجة الا للمتكلم والا عليه ولا للمخاطب الذي
لا اعليه فان قيل ان الذي ذكرتم من وجوب الاحتياط والسؤال عند ظهور ما
الاجمال انما يكون في الحقيقة مورد قطع بيان المبني عليه المحققون من الرجوع الى اصالة
البراءة فيما اذا كانت من جهة اجمال النص اذ مقتضى ما ذكرتم وجوب الاحتياط
ثم قلنا اولا ان بناءهم على ما ذكرتم في غير ما نحن فيه فانه مختص بالخطابات
الغيبية والذي ذكرنا انما هو في الخطابات الشفاهية ولا تنافي بحسب
وثانيا ان العمل باصالة البراءة عندهم موقوف على الفحص عن المعارض ثم بعد
الياس عنه يرجع اليها وذلك انما يتصور في الخطابات الغيبية ولكن في
الشفاهية التي هي محل الكلام فلا ريب انه بعد الفحص وتبيين الحال
يحصل القطع بالواقعة فلا يجري بعده لاصالة البراءة في هذا الخطاب
الخطابات الغيبية فانه لا يحصل القطع غالبا بالواقعة بتنقيح الحال
فيها وكيف كان فالظاهر في الخطابات الشفاهية وجوب السؤال
عليه عن الواقعة على المتكلم فظهر حال اهل الجاهلية الذين كانوا في حال
بعثة الرسول صلى الله عليه واله في وجوب رجوعهم الى النبي في اخذ معالم
دينهم منه صلى الله عليه واله فيما اذا احتملوا حكما جديدا فانهم مع ان
الشبهة في حقهم بدوية لم يكن لهم التقاعد عن السؤال والرجوع الى البراءة
الاصلية اجماعا وضرورة من الدين بل كان يجب عليهم الرجوع والسؤال
عن حقيقة الحال عند قيام الاحتمال الى المتكلم في ذلك الكلام وما ذكرنا من

من توقف العمل بمطلق البراءة الاصلية على الفحص عن المعارض وعن حقيقة
الحال وما كان الحال يتبين بالسؤال للمخاطب فيما خفي فيه للمكلفين في ذلك
الزمان فلم يبق بعده مجرى لها حتى يرجع اليها هذا تمام الكلام في اعتبار
اصالة الحقيقة بالنسبة الى حال المخاطب ومن المشافه الذي هو المخاطب
والمخبر ومع قطعه بعدم القرينة المكتنفة بالكلام حال الخطاب فهي
معتبرة في حق غيره ايضا سواء كان ذلك الغير حاضرا في مجلس الخطاب او غائبا عنه
فان الاصول المتقدمة كما عرفت تفيد كون الحقيقة مرادة للمتكلم عند تجرد
اللفظ عن القرينة فاذا قطع الغير بتجرده عنها حال التخاطب فتفيد تلك
الاصول المعتبرة ما افاده للمخاطب من كون الحقيقة مرادة فيترتب على الغير
ما يترتب على ارادة الحقيقة من الاحكام هذا كله فيما اذا قطع بعدم القرينة
واما اذا احتملت فاعتبار اصالة الحقيقة حينئذ مبني على اعتبار اصالة عدم
القرينة فان الاصول المتقدمة لا تقتضي بكون الحقيقة مرادة حينئذ لانها انما
تقتضي ذلك في صورة القطع بعدم القرينة واما مع احتمالها فلا لانها
لا تمنع من ارادة غيرها مع نصب القرينة عليه فكيف يجوز اقتضاؤها لنفي هذا
الاحتمال فان كون المتكلم في مقام التفهيم او عدم غفلته او عدم تعمده
على ترك القرينة او عدم بداء له لا يقتضي شيء منها بعدم ارادة المجاز مع
القرينة والحاصل ان احتمال عدم ارادة الحقيقة ناش من وجوه الاول
ان لا يكون المتكلم في مقام التفهيم وارادة المعنى من اللفظ الثاني كونه
مريدا للمجاز مع سهوه او غفلته عن نصب القرينة الثالث كونه مريدا
له مع تعمده على عدم نصبها اما سفها او لمصلحة اخرى الرابع كونه مريدا

ومنها الريب تصبر للقرينة مع اختفائها على غير المتكلم ولا ريب ان الاصول
المتقدمة انما تفيد نفي احتمال الوجوه الثلثة الاول واما الاخير كالخفاء عن الغفلة بل
عن نفي احتمال اما بالقطع او بالاصل فكلما كان موضوع الكلام عدم القطع
نبتني نفي الاصل المذكور على اعتبار اصالة عدم القرينة وسنعرض الحال
مفصلا انشاء الله ومن الظنون اللفظية التي قام القاطع على حجيتها في الجملة
اصالة عدم القرينة ومرادنا بها البناء على عدم القرينة عند احتمالها وانما
خصصناها بالبحث مع انها كسائر الاصول المتوقفة عليها اصالة الحقيقة
لانه لا خلاف ظاهرا في اعتبار غيرها من الاصول المتقدمة واما الخلاف فيها
فنقول لا اشكال ولا كلام في اعتبارها مطلقا وبظهر من المحقق القمي ره في المعالم انهم
على الظاهر الاحتمال الذي هو التفصيل بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد تفصيل
باعتبارها الاول ودون الثاني والمحكي عن ظاهر بعض المحتمل من
كلام صاحب المعالم التفصيل بين المشافه وبين الغائب باعتبارها الاول
دون الثاني وحجة القول الاول الاتفاق من العلماء واهل اللسان في كل
زمان على اعتبارها مطلقا غاية الامر ان بناءهم على الفحص في الخطابات الغيبية
لكنهم بعده لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته لاجل احتمال القرينة
بل يبنون على عدمها ثم يحملون اللفظ على حقيقته والذي يحكى ان
مر التفصيل الاول ما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله من تسليم الاتفاق فيما
اذا كان احتمال القرينة من جهة احتمال الغفلة عنها فانه يبني على عدمها
لاصالة عدم الغفلة فانها كما كانت معتبرة بالنسبة الى المتكلم كذلك معتبرة
بالنسبة الى غيره واما اذا كان الاحتمال المذكور ناشيا من احتمال الاختفاء

القرينة

الوثوقية لعدم وضوح فرق غير الغفلة فلا اتفاق حتى يتوقف على اعتبارها حتى
على اثبات كلا الاصلين في الاحكام فيخرج عن محل الكلام خاصة في اثبات كونها من
الظنون المخصوصة الغير المتوقف اعتبارها على المقدمة المذكورة ولما في التفصيل
الثاني فهذا التوجيه انسب لعدم ضرره بالنسبة الى التفصيل السابق نعم ينبغي
توجيه هذا الوجه ليشهد وجه الانسبية بسلامته عما اورده شيخنا الاستاد
عليه عند توجيه التفصيل الاول لعدم حجيته في حق غير المشافه وان فصل
افهامهم وكيف كان ففي كل من الوجهين نظر اما الاول فلمنع عدم الاشتغال فانه
لم يتحقق لنا الاتفاق المذكور في صورة المشافهة بان يكتفي اهل اللسان
في مقام المشافهة بظاهر اللفظ مع احتمال ارادة خلافه ولخفاء القرينة
لاجل الغفلة عنها من دون سؤال مع التمكن منه بلا مشقة مع انه لو كان تعقل
التعبد بالشك من العقلاء من دون لومهم عليه كما هو الواضح كيف
نحن نسلم ان عمل اهل اللسان في محاوراتهم الخارجية على حمل اللفظ على
حقيقته من دون توقف لكنه لم يعلم من حالهم ان ذلك لاجل حصول العلم
لهم نظرا الى بعد احتمال الغفلة بحيث يحصل القطع بعدمها عادة و
يكون احتمالها بمجرد الامكان العقلي او انه مع قيام احتمال الغفلة في تمام الخطاب
اغلاهم باثبات الاحتمال الثاني ولو في بعض الموارد ومن هنا ظهر انه لا
ما لو قيل بعدم قبول الاعتذار عن العبد في ترك العمل بظاهر الخطاب
الصادر من مولاه باحتمال ارادة خلافه وغفلته عن فهم الوثيقة لما عرفت
من الجواب عن ذلك في اصالة الحقيقة وحاصله كما هنا اجمالا جهة البناء على
بانه لعله من جهة حصول العلم عادة فلا يسمع دعوى العبد اعتذارا

او من جهة قيام حجة القطع عليه مع احتمال خلافه واقتضاء الوثيقة ولذا لم يثبت
ذلك في بعض الموارد فلا يمكن القول باعتبار الاصل المذكور مطلقا نعم الانصاف
ثبوت ذلك في الخطابات الغيبية كما سيجيء بيانه لكنه لا يكفي في دعوى الاطلاق
واما الوجه الثاني فظهر الجواب عنه مما قررناه الان في الجواب عن الاول من عدم ثبوت
سيرة اهل اللسان مع التمكن من تحصيل العلم بالسؤال على الاستقرار على العمل باصالة
عدم الوثيقة والبناء على عدم الغفلة مع احتمالها اخطر بطلان التفصيل في
كليهما اما الاول فلما عرفت من ان المرجع فيه اثبات اعتبار اصالة الحقيقة عند
الشك بالنسبة الى من قصد افهامه سواء كان مشافها او غائبا واما
الثاني فلاختصاص دعوى اعتبارها بخصوص المشافه وقد عرفت
عدم ثبوت اعتبارها في حق المشافه وكيف الرجوع اليها عند الشك كما هو محل
البحث فهذا مضافا الى ما يرد على الاول من عدم انطباقها لما اجمع العلماء على من
فيه اذ ليس الغرض اثبات اعتبارها اللهم الا ان يقال انه مع ثبوت انفهام
فهو يكشف عن حملهم على العمل بها واستقرار طريقتهم العرفية عليه فظاهر
الحال لاختلاف اذا وقع فيهم ولو انهم على تقدير الاختلاف يمتنع من الاتفاق عادة لو كان
اقتضاء جبلتهم ذلك ومضافا الى ما يرد على الوجه الثالث من انه لا يوجب الابتناء
على التفصيل الاول لعدم اقتضائه عدم اعتبار الاصل المذكور بالنسبة الى
مطلقا وان قصد افهامه نظرا الى ان مبنى التفصيل على استناد الاصل الى
اصالة عدم الغفلة بتعبير دعوى استناده الى استصحاب عدم الوثيقة فلا
وكيف كان فما التحقيق في المقام التفصيل بين المشافه والغائب باعتبار
الثاني دون الاول عكس التفصيل الثاني والدليل على ذلك اما على عدم اعتباره

للاول

للانسداد غير بتّي من عدم ثبوت بناء اهل اللسان على العمل بخبر حال الثقة
مع التمكن من تحصيل العلم بالمقصود ولكنه على العبارة الثالثة فاجماع العلماء
على العمل به في الخطابات الغيبية مع التمكن من تحصيل العلم بعد الظن بعدم
القرينة بحيث لا يتوقفون عن العمل وحمل الخطاب على حقيقته باحتمال
القرينة بعد الفحص عن مظانها فلو لا اتفاقهم مع اختلاف افهامهم بكشف
عن استقرار طريقتهم العرفية على ذلك واجماع اهل اللسان وبناء العقلاء
في كل زمان على ذلك ولا يرد عليه ما اورد على اعتبار الاصل في الخطابات
الشفاهية من ان عملهم لعله لحصول العلم وقيام احتمال القرينة ولو بعد
الفحص لا يتأتى ان حاصل ما ذكره دعوى اعتبار الاصل المذكور من جهة الانسداد
لنا مطلقا فان المراد بالظن المطلق في المقام ما ثبت اعتباره لاجل انسداد
العلم بمعظم الاحكام الشرعية وان كان مقصورا على نفس الالفاظ
والانسداد الذي نحن فيه انما هو في نفس الالفاظ مع قطع النظر عن
الاحكام الشرعية وهذا يوجب كونه ظنا مطلقا فان الحكمة في اعتبار
جميع الاصول العقلائية هو الانسداد الغالبي لظهور كانت كالاصل في
الاصول المقررة في المقام من اصالة عدم الغفلة وعدم السهو وعدم الشفه
او عمليته كالاستصحاب واصالة البراءة بناء على اعتبارها من باب الظن
وكالظن بالامور المستقبلة كالظن بالسلامة فانه ايضا من الظنون المعتبرة
العقلائية والحكمة في اعتباره انما هو انسداد باب العلم بالامور المستقبلة
غالبا فذلك دعاهم الى البناء عليه في جميع امورهم ثم انه لا يرد علينا ح
انه كيف يعقل تعبد العقلاء بغير العلم في مورد يتمكنون منه كما في بعض الموارد

فان المدعى ثبوت الانسداد في الاحكام او في الغالب فهو اعتراف بانتفاضه
في بعض الموارد وغيره والمحرز ودونه فيرجع بعضه الى الادلة انما ليس لحصول العلم اسباب
منضبطة في مقام استكشاف المراد بل اسبابه في المقام هي الخصوصيات اللاحقة
لخصوص المقام هنا بخلاف مقام استكشاف الاحكام فان كما عرفت له
اسبابا منضبطة كالتبادر وعدم صحة السلب وغيرهما من اسباب الحقيقة
افادتها العلم بشخص دون شخص وحال دون حال فلذا تعرضنا للبحث عنها
صغرى بالنسبة ثم تركنا البحث عنها فيما نحن فيه لعدم دخولها في المقام
تحت ضابط قانوني فاذا اشتبه البس الحال في المقام فلا يخصص
صوره بامكان تحصيل العلم حتى يجب تحصيله فيها اذ ربما يحصل العلم
في بعض الصور لا على التحصيل العين في ذلك البعض وربما يحصل
لشخص واحد في حال دون اخرى وكيف كان فحصول العلم في بعض صور المقام
اتفاقي لا يدخل تحت قانون حتى يجب تحصيله والتكليف بتحمل المشقة
في جميع الموارد لاجل احتمال حصول بعض صيغ مفيدة للعلم في بعضها موجب
لاختلال النظام والحاصل انه اذا كان الداعي الى الابتناء على العمل بغير
العلم رفع الحرج والمشقة وتسهيل الامور فذلك امر حسن عند العقل
بل واجب فلا يرد السؤال المذكور اصلا لابتنائه على التعبد بغير العلم
من دون داع اليه غرض صحيح يقتضيه وقد عرفت وجوده في المقام
هذا ثم انه بقي الكلام في ان اعتبار اصالة الحقيقة من جهة اصالة عدم
الغفلة او اصالة عدم القرينة على القول بمغايرتهما او باحد التفاصيل
المتقدمة هل هو على الاطلاق او من باب الظن النوعي او للتعبد التأمل

هو